J. Luis Fernández • M.ª Jesús Soto

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Segunda edición revisada

Iniciación Filosófica

EUNSA

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

J. LUIS FERNÁNDEZ • M.ª JESÚS SOTO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Segunda edición revisada



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

Primera edición: Marzo 2004
Segunda edición: Febrero 2006

ISBN: 84-313-2163-6
Depósito legal: NA 324-2006

Imprime: GraphyCems, S.L. Pol. San Miguel. Villatuerta (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

Índice

Cuarta parte:
LA ILUSTRACIÓN

Quinta parte:
EL TRASCENDENTALISMO KANTIANO

Sexta parte:

EL IDEALISMO

Prólogo

Esta *Historia de la Filosofía Moderna*, que abarca desde el siglo XV hasta mediados del siglo XIX, pretende ser una exposición breve de ese periodo. Esa brevedad nos ha obligado a una selección, a veces drástica, de los filósofos que viven en esa época. Pero tampoco esto debe resultar extraño, porque en el aula es imposible enseñar toda la filosofía de esos siglos. Y no sólo por razones extrínsecas de tiempo, sino por razones intrínsecas de importancia, puesto que no todos los filósofos son iguales. De ahí que hayamos recogido tan sólo aquellos que no faltan en ningún programa básico de *Historia de la Filosofía Moderna*. Ciertamente podríamos haber incluido algunos filósofos más, abreviando otros, pero esto hubiera obligado a una menor profundización en todos ellos, insuficiente para el público al que va dirigido. Habríamos ganado algo en información, pero con perjuicio para la formación filosófica. Hemos preferido esta última porque, además, no se trata de un libro de consulta, sino de texto.

Hemos preferido exponer a los autores siguiendo el criterio historiográfico más usual de agruparlos bajo rótulos de movimientos filosóficos: renacimiento, racionalismo, empirismo, ilustración, trascendentalismo kantiano, idealismo.

El renacimiento es abordado aquí desde su carácter de precedente para la filosofía propiamente moderna. Del período comprendido entre mediados del siglo XIV y el siglo XVII se han seleccionado las corrientes y autores que configuran de un modo directo el nacimiento de la modernidad: el nominalismo, el humanismo, el renacimiento y las ciencias experimentales. Se ha destacado no tanto el estudio pormenorizado de cada uno de los autores incluidos en esas escuelas –no hubiera sido posible–, sino la exposición de aquellas tesis que han de encontrar su continuidad en los siglos posteriores.

Cuando se habla aquí de racionalismo no se quiere decir que sean racionalistas aquellos que piensan que la filosofía es un producto de la razón, pues en ese

sentido también los empiristas serían racionalistas. Aquí se llama racionalistas a los filósofos que proclaman la primacía de la razón. Esta primacía puede, sin embargo, establecerse con relación a cosas distintas. Así, a veces se ha proclamado la primacía de la razón respecto de la voluntad, y se habla entonces de *racionalismo psicológico*, cuando se trata de la voluntad humana; y de *racionalismo metafísico*, cuando se piensa en la voluntad divina, haciendo de la propia razón la explicación última de todo. Si la primacía de la razón se establece respecto de la revelación divina, confiriéndole a nuestra razón un valor que lleva al desprecio o a la negación de esa revelación se habla entonces de *racionalismo religioso*. Por fin, si se compara la razón con la experiencia, afirmando la primacía de la primera sobre la segunda en el origen del conocimiento, se halla el *racionalismo gnoseológico*, al cual se opone el empirismo, que da primacía a la experiencia. En este último sentido se entienden aquí el racionalismo y el empirismo. Por eso, mientras la razón racionalista es aquella cuyos contenidos no se sacan de la experiencia, y consiguientemente capaz de autodespliegue al margen de ella como fuente la razón empirista, en cambio, es una razón que saca sus contenidos de la experiencia. Pero, pese a esa diferencia fundamental hay entre racionalismo y empirismo una coincidencia fundamental, a saber, una concepción representacionista del conocimiento, porque en ambos casos lo que se conocen son siempre las ideas, entendiendo estas no a la manera clásica, como un signo formal, sino instrumental.

También la ilustración otorga primacía a la razón, pero la razón ilustrada no es una razón racionalista que no saca sus contenidos de la experiencia, sino una razón que cuenta con ella, pero proclamando su primacía frente a cualquier otra cosa que suponga para ella una sumisión o atadura, como pueden ser la religión, la autoridad, la tradición, etc.

El trascendentalismo kantiano ha sido objeto de un estudio más pormenorizado, dado el relieve que Kant ha tenido para la determinación del idealismo alemán, en las figuras de Fichte, Schelling y Hegel. Se ha hecho hincapié de un modo especial en cómo la crítica kantiana es sin duda la fuente de la que surge el pensamiento posterior en cuanto intento de reconstruir una nueva metafísica, en la cual el sujeto trascendental se ha elevado a sujeto absoluto. Se ha pretendido con ello proporcionar las bases para la comprensión del nacimiento de lo que se denomina el período contemporáneo de la filosofía.

Hemos tratado de comunicar esto con claridad, requisito fundamental de todo libro de texto. Y es que sus destinatarios no son tanto los profesores cuanto los estudiantes. Por eso, casi siempre hemos renunciado a informar sobre las diversas interpretaciones que una determinada doctrina ha ido teniendo desde su aparición; de ahí que el lector no encuentre bibliografía secundaria al pie de página. Sencillamente, hemos sacado el pensamiento de cada uno de los filósofos de la lectura misma de sus obras. Sin embargo, no hemos renunciado a ciertas valoraciones personales, que son fácilmente reconocibles bien por simples cláusulas de estilo, bien a través de juicios explícitos.

Por fin, añadir que este manual es obra de dos autores, que llevan años explicando esta asignatura. José Luis Fernández Rodríguez se encargó de redactar el racionalismo, el empirismo y la ilustración, mientras que la redacción del renacimiento, del trascendentalismo kantiano y del idealismo la llevó a cabo María Jesús Soto Bruna.

PRIMERA PARTE

ANTECEDENTES

Capítulo I
La filosofía renacentista

I. La razón en la modernidad

El pensamiento moderno comienza con la reforma protestante y el renacimiento, extendiéndose, según una común aceptación, hasta la muerte de Hegel, en 1831. Se inicia en este período una problemática filosófica nueva, en la cual los diferentes pensadores y las diversas escuelas y corrientes se distinguen por una actitud innovadora a la hora de tratar y de resolver las grandes cuestiones de la filosofía. Perviven, ciertamente, los problemas fundamentales, pero la orientación en su tratamiento se halla caracterizada por un nuevo espíritu de libertad, el cual ha de llevar a la disgregación del cuerpo doctrinal heredado de la filosofía medieval. La modernidad en efecto aspira a la conquista de una libertad que presida tanto la acción como el saber humanos, apropiando entonces para sí el carácter de la infinitud, y ello frente a la índole de dependencia y filiación que poseía la libertad humana en la tradición heredada.

A la vez, la irrupción de las ciencias experimentales conllevará la estructuración de un nuevo orden en el saber, en la división de las ciencias; y la incorporación de un método, inédito hasta entonces, en la filosofía. En este punto, la ordenación de las disciplinas se lleva a cabo según el criterio de la exactitud de los métodos empleados para alcanzar los respectivos objetos, y ya no juzgando acerca de la excelencia de estos últimos. Un nuevo concepto de ciencia, así como también de la heredada como filosofía primera, irá forjándose a lo largo de estos siglos, hasta la sistematización wolffiano-kantiana.

Seguramente, el elemento que mejor define este período del pensamiento europeo es el protagonismo que cobra la razón humana a la hora de enfrentarse con los grandes temas de la filosofía: Dios, alma y mundo, en el esquema kantiano. Las cuestiones filosóficas se plantean y resuelven principalmente en clave antropológica; visión esta que ha de conducir a un antropocentrismo inmanentis-

ta. Debe recordarse a este respecto que la filosofía precedente se había encaminado hacia el logro de una síntesis entre la razón y la fe, la cual llegó a su cumplimiento en el siglo XIII. Esa síntesis especifica lo más propio del pensar medieval, hasta tal punto que resulta ya hoy de común consenso que en la Europa medieval la filosofía y la teología podían hallarse en un estado de distinción más o menos clara, pero nunca estuvieron separadas. Cuando se empezó a interpretar su alianza como una traba para el desarrollo de los saberes acaeció la caída de la cultura medieval y, por tanto, se inició el período que llamamos moderno. La metafísica del ser será en este sentido sustituida por la conocida división ilustrada: cosmología racional, psicología racional y teología racional, realizada por Christian Wolff.

De un modo u otro, en efecto, los pensadores de la edad media colaboraron en el esfuerzo común por elaborar lo que se ha denominado una filosofía cristiana. Ciertamente, se encuentran en esa época una serie de filósofos y teólogos especulativos que, aunque pertenecientes a diversas escuelas y enfrentando mutuamente sus opiniones respecto de algunos temas, coincidían al mismo tiempo en aceptar los principios metafísicos fundamentales y la capacidad de la mente humana para ir más allá de los fenómenos y conquistar la verdad metafísica. Es decir, la especulación clásica medieval gira toda ella en torno al convencimiento de que el entendimiento humano es capaz de conocer verdaderamente la realidad y de elevarse, partiendo de este conocimiento, hasta la realidad del Absoluto. Dicho de otro modo, los pensadores de este período veían la posibilidad de constituir una teología natural, que fuese coronación de la metafísica y vínculo de ésta con la teología dogmática. Todo ello quiere decir que no eran escépticos ni relativistas con respecto al conocimiento humano; eran realistas, o sea, creían que las facultades humanas están esencialmente abocadas a la verdad.

Lo anterior está sin duda en relación con la estructura general de la vida en este siglo: la concordia entre el Imperio y el Pontificado, que tiene como paralelo y reflejo, en el plano intelectual, el ideal de armonía entre la teología y la filosofía. Para Tomás de Aquino, por ejemplo, la teología posee una función normativa con respecto de la filosofía, aunque esta última goza de autonomía dentro de su propia esfera.

La filosofía moderna se caracteriza justamente porque desaparece en ella esa armonía entre la razón y la fe; entiéndase bien esto, no es que se rechace la fe o la teología, sino que no se concibe que pueda colaborar o guiar a la razón. Se trata de una nueva articulación entre la razón y la fe, entre la filosofía y la teología. Así como en lo político comienza a resquebrajarse la figura de la cristiandad, dibujada desde la desaparición del mundo antiguo y fundada en la recíproca correspondencia entre el poder espiritual y el temporal, también sucede en lo intelectual que desde el mismo momento ya se anuncia el hecho de que alcanza su cénit la época de la progresiva desavenencia entre lo creído y lo razonado. A partir de aquí, el problema del conocimiento –su origen, su alcance, sus límites– será sin duda la cuestión en torno a la cual se edifiquen los diversos sistemas de pen-

samiento que configuran la modernidad. El sujeto racional, en efecto, deberá enfrentarse a la reconstrucción cognoscitiva de un universo cuya sustancialidad habrá sido puesta entre paréntesis.

El siglo propiamente moderno, en filosofía, es el siglo XVII. Producido el derrumbe de la escolástica en el siglo XIV hay que esperar, ciertamente, casi tres siglos para encontrar una nueva concepción sólida, una total cosmovisión que pueda reemplazar a la que había dominado durante tantos siglos. La orientación moderna del pensamiento se caracteriza por el hecho de que la razón humana ocupa el punto de partida, el centro y la meta en la especulación filosófica.

En esa razón moderna cabe distinguir dos aspectos fundamentales que aun siendo de apariencia contraria, se hallan estrechamente entrelazados:

a) Se trata de una razón que pone en duda –sospecha– su capacidad de rebasar el ámbito de lo meramente natural, de acceder a lo sobrenatural, o siquiera para dar cuenta de la fe. Una razón, por tanto, y una filosofía desarrollada a partir de ella que no pretende ya proporcionar los *preambula fidei*.

b) Desde una nueva dirección, la razón humana emplea todas sus fuerzas en volcarse en el estudio de la naturaleza, incorporando a su programa los descubrimientos de las ciencias experimentales. Partiendo de esta pretensión, la filosofía inicia su nuevo rumbo potenciando la independencia de la razón.

Se desprende de lo anterior que los tres grandes temas de la filosofía moderna serán, a partir de este período, los siguientes: la naturaleza (en su consideración puramente «naturalista»), Dios (como el Ser Absoluto), y el ser humano (como sujeto). Se ha señalado al respecto que en el entramado constituido por estos temas, llama la atención el lugar preponderante otorgado al sujeto humano, el cual constituye el punto de partida, merced a la propia reflexión, destacándose además como fundamento a partir del cual queda constituido todo sistema filosófico. Se refuerza en esta dirección la independencia del sujeto humano, que se ve como algo absoluto y con capacidad para someter a sí todas las cosas; y todo ello con una finalidad tremendamente práctica, tal y como la formula el primero de los representantes de esta actitud, Descartes: llegar a ser dueños y poseedores de la naturaleza. El ser humano se ve a sí mismo como *mensurans* de lo real, operándose el giro del llamado optimismo antropocéntrico del pensamiento.

En conclusión, el punto capital con el que se inicia la modernidad es la separación entre la fe y la razón y, a su vez la potenciación de la razón en el exclusivo ámbito de lo natural. Se entiende así por modernidad, en el ámbito filosófico, el proceso de secularización, es decir, la ruptura y el progresivo distanciamiento entre lo divino y lo humano, entre la revelación y la razón; o, si se prefiere, la lenta y sucesiva sustitución de los principios y valores cristianos, que habían dado unidad y sentido a los pueblos europeos durante al menos diez siglos, por los valores pretendidos de la razón pura. Este programa obtendrá su cumplimiento en el siglo XVIII, por medio del movimiento ilustrado, y alcanzará su cumbre a través del desarrollo del idealismo alemán.

II. Precedentes del pensamiento moderno

Seguramente, habrá de verse la causa del nuevo rumbo que inicia la filosofía a partir del siglo XIV en el movimiento escolar iniciado por Guillermo de Ockham (1295/1300-1349/1350), a cuyo nombre se asocia el nominalismo. El ockhamismo, en efecto, provoca la ruptura de la síntesis conseguida en el pensamiento del siglo XIII y a la que se ha aludido en el epígrafe anterior.

La nueva situación se produjo como consecuencia de las dos tesis principales mantenidas por Guillermo de Ockham. En primer lugar, la negación de los universales. A este respecto puede recordarse que la metafísica clásica –siguiendo en este punto a Aristóteles y tras las discusiones mantenidas en el siglo XII entre realistas, ultrarrealistas y verbalistas– había sostenido que los universales se hallan virtualmente presentes en los individuos singulares; así, por ejemplo, la esencia universal de «hombre» se hallaría realmente presente en el hombre singular «Sócrates», de un modo virtual y particular. Por ello podía afirmarse con verdad que «Sócrates es hombre». Estos universales serían abstraídos de las cosas particulares por el entendimiento humano.

Pues bien, ya en la doctrina sobre el origen y el valor del conocimiento humano se manifiesta a través de Ockham una nueva época. De hecho, la primera cuestión abordada en su comentario al primer libro de las Sentencias de Pedro Lombardo es el tema del conocimiento humano en su actual estado; asunto este que había entretenido a su vez a Duns Escoto, llevándole a su característico modo de enfocar el humano conocer frente al realismo explicado por su predecesor, Tomás de Aquino. Reclama el *Venerabilis Inceptor* la primacía de la intuición, negando el valor a las especies inteligibles. Este hecho arroja la conclusión de admitir como real solamente al individuo singular, en el cual no podría hallarse presente esencia universal alguna. Los términos universales serían solamente nombres o palabras con carácter de signo, útiles en cuanto a su uso referencial respecto de los entes singulares. El intelecto humano no conoce entonces abstrayendo, pues los universales no son causados por las cosas en el entendimiento; así, cuando Ockham introduce su doctrina acerca de la «noticia abstractiva del singular» entiende que la abstracción significa únicamente el prescindir de la existencia actual del objeto conocido.

La negación de la doctrina aristotélico-tomista de la abstracción arroja como resultado la comprensión del universal como una imagen o una representación mental del objeto exterior, siendo su realidad únicamente lógica, mental u «objetiva». En consecuencia, la universalidad consiste en su capacidad de significación y de predicación. Pero al no ser nada real, ni siquiera el intelecto divino podría concebir esencia universal alguna. En una palabra, no existen –realmente– las esencias universales de las cosas; la existencia se predica solamente de los individuos, cada uno único, irrepetible, completamente distinto de todos los demás, y en esos individuos no se halla ninguna necesidad, pues las esencias universales han sido declaradas como puras ficciones mentales.

Ockham significa el principio de la filosofía moderna en la medida en que propone una teoría del conocimiento que se dirige, principalmente, contra la abstracción, pero también contra el ultrarrealismo de los universales. Un término universal –como acaba de verse–, si se le considera en su materialidad hablada o escrita, es sólo un signo arbitrario, únicamente útil para referirse a una realidad singular. Esta crítica del nominalismo a las esencias de las cosas va a implicar dos cosas: primera, el único modo de conocimiento válido es la intuición, lo cual supone sentar las bases para una teoría empirista del conocimiento; segunda, el alcance del conocimiento racional humano quedará extremadamente limitado, al relegar a la esfera de la fe la aceptación de realidades que no son sensibles, como Dios y el alma.

Con lo anterior entronca precisamente la segunda tesis mantenida por Ockham, y que consiste en sostener que la realidad es pura contingencia, pues en ella sólo existen individuos sin necesidad alguna. Esta es una tesis que si se radicaliza del modo en que lo hace Ockham lleva por fuerza a considerar que no existe una inteligibilidad o racionalidad en lo creado: todo este universo de individuos es fruto de una arbitraria voluntad divina.

En efecto, si no hay universalidad, no hay ningún tipo de necesidad. Todo lo existente es individual y contingente. Desde la posición del nominalismo, el mundo aparece como fruto y consecuencia de la libre omnipotencia del Absoluto. Esa omnipotente voluntad divina no estaría guiada por su divino entendimiento; Dios crearía así lo que quiere y porque quiere. Por ello resulta de ahí un mundo que no es inteligible en sí mismo para el humano conocer; un universo en el que no será posible hallar valores eternos (verdad, bondad, etc.), porque en él únicamente existe lo contingente y lo fáctico. El empeño por hacer inteligible lo en sí mismo ininteligible ha de ser asimismo uno de los rasgos configuradores del pensamiento moderno.

El nominalismo supone en definitiva una renuncia al conocimiento metafísico de la realidad, y dará lugar a una teoría del conocimiento centrada en el estudio de lo fáctico, de lo particular, de lo individual, favoreciendo, en consecuencia, la idea de experimentación que domina gran parte de la ciencia moderna. Tal es una de las derivaciones del voluntarismo teológico bajomedieval.

Acerca de Guillermo de Ockham se ha escrito así que negó la posibilidad teórica de una ciencia verdaderamente científica acerca de las verdades teológicas (verdades que versan sobre Dios y son cognoscibles naturalmente); y redujo a la más mínima expresión una ciencia que verse sobre los artículos de fe (sólo cognoscibles naturalmente). La teología quedaba, de este modo, desposeída totalmente de objeto propio, lo cual implicaba la inauguración de una nueva época. Ockham llegó incluso a sostener que no puede darse demostración o prueba de la existencia de Dios, la cual debía reservarse al ámbito de la fe. Pero si los problemas y temas de la metafísica tradicional son relegados a la esfera de la fe, entonces la filosofía tiende a tomar un carácter cada vez más profano, lo cual es característico de la modernidad y su ya sabida crítica de la metafísica tradicional. Al asignar a la esfera de la fe la verdad de que existe un ser absolutamente supremo,

infinito, libre, omnisciente y omnipotente, se rompió el vínculo entre la metafísica y la teología. Otra de las consecuencias derivadas de la nueva teoría nominalista es que la ley moral queda sin fundamento racional, de modo tal que, sin la revelación, el ser humano no puede llegar a tener un conocimiento cierto del orden moral; pues, en efecto, también la ley moral depende, en esta doctrina, de la libre decisión divina. Con Ockham, en definitiva, se agudiza el problema de la racionalidad de la fe.

No es de extrañar que, desde este precedente, el escepticismo se presente en el siglo XVII (Montaigne) como uno de los caracteres desde los que arranca la modernidad.

III. Caracteres del renacimiento

El término «renacimiento» se ha utilizado muchas veces para delinear el comienzo de la modernidad. No debe, sin embargo, olvidarse que esa misma noción ha servido también para señalar diversos períodos de la época anterior. Así, en el curso del medievo se encuentran al menos tres «renacimientos» que suponen una incorporación de la cultura clásica: el renacimiento carolingio, el renacimiento del humanismo en el siglo XII y, por fin, el redescubrimiento de la ciencia griega en el siglo XIII. Los dos primeros movimientos podemos considerar que significan, propiamente, una vuelta al espíritu clásico (a través de la inspiración de Cicerón y de Séneca); el tercero es sobre todo el retorno (a través de la mediación árabe y hebraica) a un cierto contenido cultural que había permanecido en el olvido.

El renacimiento que comienza a proyectarse en el siglo XIV posee un carácter diverso a los anteriores, e implica –en la historia de la filosofía– una fisura más profunda que los precedentes. Se trata, ciertamente, de una vuelta, de un resurgir del espíritu clásico; pero ahora quiere ser además una regeneración de la persona humana, que se considera que renace a una nueva forma de vida. La filosofía moderna viene precedida además por la disgregación que hacia finales del siglo XIII sufre la escolástica medieval, principalmente a través del escotismo y del nominalismo.

El humanismo[1], movimiento aparejado al renacimiento, pretende un nuevo modo de acercamiento al mundo, bajo la idea fundamental de exaltación del ser humano y su dominio del mundo. Así, desde que las tendencias disgregadoras de la baja edad media se insinúan (comienzo del renacimiento y del humanismo), hasta que llegan a imperar en el modo de vida de la cultura europea (inicio de la modernidad), lo que ha ido ocurriendo en el ámbito intelectual es la exaltación de

1. El término «humanista» aparece en el siglo XV, para designar a quienes enseñaban y estudiaban la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral. En cambio, el concepto mismo de «humanismo» pertenece a una época reciente; al parecer, utilizado por primera vez por F.I. Niethammer, con objeto de indicar el área de estudio propio de las letras, frente a las disciplinas científicas.

la excelencia humana. Pero se trata de una excelencia vinculada exclusivamente a la conquista autónoma de los conocimientos. Es lo que se ha denominado el paso de la meta contemplativa a la meta activista; no se trata tanto de estudiar la realidad para contemplar en ella su verdad, sino de interpretarla con un fin de dominio.

El humanismo legó a la filosofía moderna su confianza en la capacidad de la razón, y ello de un modo tal que no fuese necesario recurrir a instancias superiores para comprender la realidad. En lo que se refiere a Dios, la filosofía moderna –desde la herencia humanista– no admitirá otras pruebas para la demostración de su existencia que aquellas que comienzan y concluyen en la sola razón, lo cual dará lugar a su vez a la separación, denunciada en el siglo XX por Martin Heidegger, del «Dios de los filósofos» y el «Dios de la religión».

Desde F. Petrarca (1304-1374), en efecto, el humanismo señala un nuevo período en la historia del pensamiento y de la cultura. En su obra *Sobre la propia ignorancia y la de muchos otros* señala que la verdadera sabiduría reside en el propio conocimiento, y que el camino o método para lograr tal sabiduría se encuentra en las artes liberales[2]. Así, debe afirmarse que la inauguración epocal que supone el humanismo no se halla ligada solamente a hechos políticos[3], sino al redescubrimiento de la cultura clásica y a las traducciones de Hermes Tremegistos, de Platón, de Plotino y de toda la tradición platónica.

Ciertamente, la influencia del humanismo en el renacimiento implica una agudización de la conciencia de inauguración de una nueva época y la separación consiguiente de las premisas medievales. Mientras en el siglo XIII la filosofía se desarrolló desde unos principios metafísicos comunes, en el renacimiento salta a la vista un surtido bastante aturdidor de filosofías: platónicos, aristotélicos, antiaristotélicos, estoicos, escépticos, eclécticos, filósofos de la naturaleza, etc. La delimitación de estas corrientes tan variadas se establece de un modo general atendiendo a los diversos centros intelectuales en los que se desarrollaron la ciencia y la filosofía en el tiempo que va de los siglos XIV al XVII: Roma, Florencia y Padua en Italia; Salamanca y Alcalá en Castilla; Coimbra y Lisboa en Portugal; las universidades renano-flamencas e inglesas, y París. De un modo más concreto, el término humanismo se aplica generalmente al movimiento surgido en Italia a finales del siglo XIV y que se extendió a otros países durante los siglos XV y XVI. El humanismo renacentista heredó de la tradición medieval la gramática y la retórica, añadiendo a ello la insistencia en el estudio de los autores latinos.

* * *

2. El camino abierto por Petrarca fue seguido con éxito por Coluccio Salutati (1331-1406).
3. Para Eugenio Garin –uno de los grandes intérpretes del humanismo en la actualidad– la aparición del humanismo se halla ligada exclusivamente a los cambios políticos, incurriendo así en un historicismo sociologista. No puede olvidarse, no obstante, que en el siglo XV destacan algunos autores por su contribución a debates sobre cuestiones ético-políticas, como Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini y Leon Battista Alberti. Otro de los más conocidos estudiosos del humanismo en la época contemporánea es P.O. Kristeller, quien limita el alcance filosófico de este movimiento.

El renacimiento comprende un período temporal que debe situarse entre 1350/1400 y 1600. La primera etapa, de 1350/1400 a 1450, se halla caracterizada por el ya mencionado humanismo; durante la segunda etapa el renacimiento termina adquiriendo una fisonomía propia y conduce a la apertura del camino a la filosofía moderna. El carácter de la primera época es más literario y filológico, centrado en la recuperación de los textos de la antigüedad latina y griega.

El período renacentista del pensamiento ha pasado a la crítica bajo la rúbrica de múltiples interpretaciones; una cosa es cierta, en este tiempo se fragua la orientación cultural y filosófica de la edad moderna; aunque –ciertamente– no resulta enteramente legítimo interpretar el renacimiento sólo a la luz de sus derivaciones posteriores, aun cuando ésas yazcan más o menos latentes en sus principios.

Hay, sin duda, diversos renacimientos, de tal modo que es distinto el renacimiento italiano del francés, del inglés, del alemán y del español. En líneas generales ha prevalecido una interpretación naturalista del renacimiento, de la mano de Goethe, Hölderlin y Hegel, para quienes esa etapa significa fundamentalmente una vuelta al ideal pagano del hombre, anterior al cristianismo. Asimismo, para J. Burckhardt el naturalismo pagano se renueva y triunfa sobre el humanismo repensado por el cristianismo. De un modo más específico, subraya este autor la importancia de la corriente humanista dentro del renacimiento, cuyo significado destaca como el descubrimiento del mundo y del hombre; este movimiento se desarrolló entre 1350 y 1550. Entre los precursores del humanismo destacan Brunetto Latini (Florencia, 1230-1291), Dante Alighieri (Florencia, 1265-1321), Francesco Petrarca (Arezzo, 1304-1374) y Juan Boccaccio (1313-1375).

Lo cierto es que en filosofía las escuelas se interponen y se suceden rápidamente. Los dos grandes movimientos de este período son el aristotelismo y el platonismo. La discusión doctrinal en la que concurren las dos corrientes se centra en la interpretación de Aristóteles, especialmente en lo que se refiere a la disquisición sobre la finalidad y la inmortalidad del alma: el averroísmo y el platonismo abren dos vías para el análisis de estos temas.

Esa discusión entre platónicos y aristotélicos fue iniciada por Jorge Gemistos Plethon (Constantinopla, 1355-1452), con su opúsculo *Sobre las diferencias entre las filosofías de Platón y de Aristóteles* (1440), escrito a petición de Cosme de Médicis; en ese ensayo ensalza a Platón y critica la noción aristotélica de un Dios impersonal. A él respondió Gennadio con su libro *Argumenta pro Aristotele*.

Pietro Pompanazzi (1462-1525) es el autor más sobresaliente del aristotelismo renacentista. La obra que mayor polémica suscitó fue *Sobre la inmortalidad del alma*, en la cual trata de realizar una síntesis entre las tres grandes corrientes de interpretación de Aristóteles: Alejandro de Afrodisias, Averroes y Tomás de Aquino. Finalmente –sostiene– la inmortalidad del alma es un artículo de fe, no demostrable por tanto por medio de la razón ni a través de argumentos racionales.

Por su parte, el aristotelismo averroísta supuso una fuente importante de pensamiento, especialmente en Italia. El averroísmo italiano no es un movimien-

to homogéneo, sino que hay notables diferencias entre sus seguidores. El tema en el que se centró esta corriente fue principalmente el referido a la unidad del entendimiento agente y sus consecuencias en lo que se refiere a la libertad y a la inmortalidad personal; ninguno de los autores llegó a defender a Averroes al pie de la letra. Bolonia y Padua fueron los principales focos intelectuales de esta línea de pensamiento.

Debe considerarse que el renacimiento del platonismo condujo a la especulación filosófica hacia temas que perduraron de un modo más ostensible en la historia de la filosofía posterior. En el sentido apuntado, debe sostenerse que la influencia del humanismo en este período se limitó de un modo más claro al ámbito literario y filológico; mientras que los temas neoplatónicos señalan una clara continuidad entre la etapa renacentista y la modernidad propiamente dicha.

Ramón Sibiuda (Sabunde, Sebond), muerto en 1436 y de origen catalán, constituye uno de los más claros precedentes de esta nueva escuela de pensamiento. Sus concepciones acerca de la concordancia entre «el libro de la naturaleza» y «el libro de las Sagradas Escrituras» tuvo una notable influencia en autores como Nicolás de Cusa, Montaigne o Pascal. Sus enseñanzas se encuentran en el *Libro de las criaturas, que trata especialmente del hombre y de su naturaleza; y de aquellas cosas que son necesarias para conocerse a sí mismo y a Dios*. Más tarde se le añadió el título: *Teología natural*; escrito entre 1434 y 1436, se imprimió entonces en Deventer (1480), Lyon (1540) y Venecia (1581).

IV. EL NEOPLATONISMO

El período humanista del renacimiento implicó ante todo una nueva atención hacia los temas de la literatura y del pensamiento de Grecia y Roma. Este interés nació en Italia para extenderse al norte de Europa. La filosofía que más influyó fue –como ha quedado dicho– el neoplatonismo, cuyo centro de estudios más importante en Italia fue la Academia Platónica de Florencia, fundada por Cosme de Médicis, bajo la influencia de Jorge Gemistos Plethon (muerto en 1452), y que había llegado a Italia procedente de Bizancio en 1438. El resurgimiento del platonismo en la época del humanismo y del renacimiento creó sin duda un inconfundible clima espiritual que es preciso conocer para comprender su filosofía.

No se trata, ciertamente, del pensamiento de Platón tal como aparece en sus *Diálogos*; pues el Platón del renacimiento se halla mediado por las interpretaciones helenísticas, medievales y mágico-herméticas[4], que en su complejo conjunto

4. Hermes Tremegisto fue un personaje mitológico, pero al que la tradición le atribuyó una serie de obras –el *Corpus Hermeticum*– en las que se aúnan numerosos escritos neoplatónicos, del carácter de Proclo y del Pseudo-Dinisio Areopagita. Ejerció gran fascinación durante todo el renacimiento.

de doctrinas se aparta de la interpretación tradicional y conduce a expresiones características del idealismo moderno. Sin duda la importancia del neoplatonismo en el renacimiento fue promocionada desde los estudios llevados a cabo por la mediación de la Academia Platónica de Florencia y la obra de algunos filósofos, como veremos a continuación.

1. *Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola*

Marsilio Ficino (1433-1499) fue sin duda el más eminente erudito del movimiento neoplatónico. Trabajador infatigable, ya en su juventud compuso dos obras que, junto con el resto de su producción, constituyeron en el momento la puerta de entrada en el estudio del neoplatonismo: *De la excelencia de la filosofía* y las *Instituciones platónicas*; siguieron a estas, en 1457, *Sobre el amor divino* y el *Libro sobre el deleite*. En 1462 tradujo los *Himnos órficos* y posteriormente, por encargo de Cosme de Médicis, los *Diálogos* de Platón y las obras de Hermes Tremegisto, Jámblico y otros autores de las primeras corrientes neoplatónicas. En 1469 apareció la primera edición de su comentario al *Symposium* de Platón, así como al *Filebo*, al *Parménides* y al *Timeo*. En 1474 escribió *Sobre la religión cristiana* y su más importante obra filosófica, la *Teología platónica*. En 1474 publicó su comentario al *Fedro*. Las traducciones y comentarios a las *Eneadas* de Plotino se publicaron entre 1485 y 1486; su última obra fue *Sobre la triple vida*.

Marsilio Ficino se ordenó sacerdote a los cuarenta años de edad, tras haber pasado una crisis religiosa que duró diez años. Debe decirse que, aunque a veces comete errores en sus traducciones, el material proporcionado gracias a su constante laboriosidad ha quedado como una fuente de primera referencia para los estudiosos de la historia de la filosofía de este período.

El platonismo de Ficino tiene un sentido cristiano, semejante al de Clemente de Alejandría. Considera, como san Agustín, que la filosofía de Platón contiene algunos principios racionales que sirven de base para la elaboración de una filosofía cristiana; por este motivo trata de revalorizar lo que él denomina la «teología de los antiguos». Conoce también a Tomás de Aquino, a quien estima en sus tesis fundamentales.

En su concepción del mundo rechaza la eternidad del mundo de los averroístas y defiende la enseñanza de la creación, la cual es explicada según la doctrina y los conceptos de la teoría de la emanación. En la cumbre de todos los seres se encuentra Dios, que es primer principio, primera unidad y primera inteligencia. Es el *agente universal*, de quien procede toda la escala de los seres.

Fuera de Dios, considera que hay tres órdenes de seres: 1) las inteligencias (esfera de la Providencia); 2) las almas (esfera del hado); 3) los cuerpos (esfera de la naturaleza). Hay, por su parte, tres clases escalonadas de almas: el alma del mundo, las almas de las ocho esferas celestes, y las almas de los elementos, de

los animales y del ser humano. La materia, finalmente, aparece en este universo como lo más alejado de Dios.

En el ambiente del platonismo florentino, Juan Pico de la Mirándola (1463-1494) representa, por así decir, la erudición. Resulta impresionante su capacidad de aprender y resumir en novecientas tesis lo considerado entonces como saber universal; este compendio se encuentra en su obra *Novecientas conclusiones de todas las ciencias*; conclusiones filosóficas, cabalísticas y teológicas. En 1486 convocó en Roma un gran congreso en el que reunió a sabios de todo el mundo para discutir esas tesis.

En su obra *Discurso sobre la dignidad humana* (1486) sostiene una concepción del ser humano como microcosmos, obra maestra de la creación divina, en la que se condensan las perfecciones de los demás seres creados. Demuestra la dignidad humana a través de la existencia de la libertad, libertad por la que la persona puede elegir su destino y su ser, consistiendo su fin en el retorno a la región supraceleste, donde residen el Dios-Uno y los inteligibles o inteligencias angélicas.

Pico se mantuvo fiel a los principios humanistas que ya habían sido expuestos por Ficino y, como él, se adhirió al platonismo frente a la síntesis aristotélica. No obstante, en su pensamiento retomó algunas tesis aristotélicas, así como ciertas proposiciones provenientes del Islam. Su pensamiento filosófico se halla compendiado en la obra *Tratado sobre el ente y lo uno* (1491).

2. *Nicolás de Cusa*

Nicolás Chrypffs (o Krebs) (1401-1464) nació en Cusa (Kues), pequeña aldea de Tréveris junto al río Mosela; alemán, pues, de origen, estudió en Italia y llegó a ser obispo de Brixen. Mantuvo una intensa actividad diplomática, religiosa y como hombre de gobierno, junto con una notable aportación a la investigación científica. Se entiende así que entre sus escritos abunden obras de filosofía, derecho, política, matemáticas y astronomía.

Dentro de sus obras filosóficas pueden destacarse la siguientes: *La concordancia católica* (1433-1434); *La docta ignorancia* (1440); *Sobre las conjeturas* (1440); *Sobre el Dios escondido* (1444); *La búsqueda de Dios* (1445); *Sobre la filiación de Dios* (1445); *Sobre el Padre de las luces* (1446); *Sobre el génesis* (1447); *El idiota*, *Sobre la mente, Sobre los experimentos de estática* (1450), *Conjetura sobre el último día* (1452); *La visión de Dios* (1453); *El espejo* (1458); *El principio* (1459); *El poder* (1560); *El no-otro* (1462); *La búsqueda (o caza) de la sabiduría* (1463); *Compendio* (1463); *La cumbre de la teoría* (1463); *El juego de la esfera* (1463). Dentro de las obras matemáticas señalamos: *La transmutación de la geometría (*1450)*; Complementos aritméticos* (1450); *La cuadratura del círculo* (1457)*; Sobre la perfección matemática* (1458)*; Proposición espléndida sobre la matemática* (1459). Por último cabe destacar *La paz de la fe* (1453) por su carácter ecumenista.

El tema que recorre las páginas filosóficas del Cusano es el del conocimiento de Dios, al cual alcanzamos siempre –según su expresión– *per speculum et in ænigmate*; siendo el Bien, el Uno, el Poder supremo, el humano conocer se acerca a Él por medio de conjeturas, para lo cual ayuda el instrumento de la ciencia matemática; aunque, bajo la influencia sin duda de Juan Eckhart, sostiene que Dios, en última instancia, permanece oculto al humano entender (*el Dios escondido*). En este sentido, prima en el Cusano la vía negativa para el conocimiento de lo divino. Además de Meister Eckhart, encontramos antecedentes de su posición en Escoto Eriúgena, Pseudo Dionisio Areopagita, san Agustín, Plotino y el mismo Platón.

Su doctrina más célebre es la denominada coincidencia de los opuestos, donde aparece además el tema socrático-platónico de la «docta ignorancia». Según esa doctrina, Dios es el ser infinito en el que coinciden todas las cosas. Se trata de la idea de unidad armoniosa o síntesis de los opuestos reunidos en el Absoluto de un modo incomprensible, pues Él mismo trasciende todas las diferencias y las oposiciones.

En el modo de filosofar del Cusano se avizora el esquema característico de la modernidad: un filosofar no escolástico, una exaltación del ser humano como microcosmos, el uso de las matemáticas para referirse a las cuestiones metafísicas. Concuerda además con el espíritu del Renacimiento al retomar la filosofía patrística y agustiniana e inspirándose en el neoplatonismo más allá de la mediación árabe que había condicionado a la escolástica medieval. Dentro, por tanto, de sus intereses humanistas, se refleja como un pensador de su tiempo, abriendo en este sentido la vía hacia la modernidad. No obstante, es preciso señalar que su perspectiva religiosa le mantuvo al abrigo de las derivaciones que el humanismo naturalista y secularizado conllevó en otros pensadores, tanto contemporáneos como posteriores. En la filosofía moderna autores como Leibniz, Malebranche, Schelling o Hegel retomarán algunas tesis centrales de la especulación de Nicolás de Cusa, incorporándolas a sus respectivos sistemas desde sus originales interpretaciones.

3. *Giordano Bruno*

Filippo Bruno nace en Nola, pequeña ciudad situada al este de Nápoles, hacia el año 1548. Recibe el nombre de Giordano –que mantendrá a lo largo de su vida– al ingresar, en 1565, en el convento de Santo Domingo, tomando el hábito de los Predicadores.

La época creadora de Bruno se sitúa entre 1582 –esto es, cinco años después de abandonar la orden de los Dominicos– y 1595, cinco años antes de su condena por parte de la Inquisición. En este período redacta prácticamente toda su obra; se trata de unos cuarenta títulos, que sus principales estudiosos coinciden en dividir de un modo sistemático.

En 1582 Giordano Bruno publica en París sus primeros escritos, relativos al «arte de la memoria» (mnemotécnica) y bajo el influjo de algunas de las fundamentales proposiciones de Ramón Llull. Se trata de *La sombra de las ideas*, *El arte de la memoria* y el *El canto circeo*. Estos textos fueron editados en Florencia, en el año 1886. Desde el punto de vista gnoseológico, el Nolano sostiene en estas obras que el orden y la perfecta armonía de todas las cosas en el universo, así como su conexión con el primer principio absoluto, permiten al entendimiento humano seguir una escala ascendente hasta llegar al conocimiento de todas las cosas en la Unidad máxima, de la que depende todo el orbe del universo. Las ideas del entendimiento son presentadas platónicamente como «sombras» que conducen a las ideas originarias de la primera Inteligencia, preparando así la vista del hombre para acceder a la verdadera luz sin que ésta llegue a cegarle. Bruno introduce asimismo algunos principios fundamentales acerca de lo que en el Renacimiento italiano es considerado como «conocimiento mágico».

Entre los denominados «Diálogos italianos» (Diálogos metafísicos y Diálogos morales) se encuentran las obras más conocidas de Giordano Bruno, escritas todas ellas entre 1584 y 1585, durante su estancia en Londres. Así, publica *El universo infinito y los mundos*, en el que, con argumentos pertenecientes al ámbito de la filosofía teorética más que propiamente físicos, critica la concepción aristotélica de un universo finito. Después, el diálogo más específicamente metafísico: *Sobre la causa, el principio y lo uno*, en el que el Nolano expone su innovadora metafísica del infinito; cuyo principal argumento reside en demostrar la inmanencia en el universo del que es el primer principio y causa del mismo. El Absoluto es presentado ahí –recogiendo antecedentes del materialismo antiguo, del Timeo platónico, del estoicismo, de Plotino y del propio Nicolás de Cusa– como el «alma del universo», como causa y principio de vida que anima e informa al universo con sus innumerables mundos, que es ahora un gran organismo viviente; para acabar con la reducción de todos los seres a la Unidad, en la que todos los opuestos coinciden. El concepto de un Dios trascendente es abandonado ahí como noción propiamente teológica, advirtiendo que la investigación filosófica no tiene otro camino para la captación del Absoluto sino el estudio de su presencia en el cosmos. Y por último *La Cena de las cenizas*, que constituye una crítica radical al aristotelismo y a la concepción cristiana del mundo.

Entre los «Diálogos morales», se encuentran: *El espacio de la bestia triunfante*, en el cual propone una ética civil del trabajo humano y su concepción de la historia; el *Asno cilénico* y la *Cábala del caballo de Pegaso*, en donde, al hablar de la búsqueda intelectual –por parte del ser humano– del Absoluto, Giordano Bruno rechaza la Revelación como guía para el entendimiento humano. Y *Los heroicos furores*, en el cual apela al viejo mito de Acteón, describiendo paso a paso –muchas veces de forma poética y literaria más que filosófica– el camino seguido por el entendimiento humano en la búsqueda del Absoluto, con objeto de llegar a una suerte de identificación o unión intelectual con Él. Acteón es el hombre, «cazador» o «buscador» de la sabiduría, de la verdad, amante del infinito;

pero que fracasa inevitablemente en el intento –puramente racional– de hallar a la divinidad, tanto en sí mismo como en la infinitud del mundo. A partir de ahí Bruno establecerá una suerte de dualismo entre el Absoluto enteramente inaprehensible («teología negativa») y el mundo, situando en éste último el ámbito adecuado para el esfuerzo de la razón humana en su búsqueda de la verdad.

A partir de 1591, y durante una estancia en Frankfurt, escribe el Nolano algunas obras en latín. En ellas desarrolla, de un modo u otro, la temática presentada en los escritos anteriores. Cabe destacar: *Compendio de los términos metafísicos*: obra en la que Bruno resume los conceptos fundamentales que definen su cosmovisión, animada ésta sin duda por el que se ha denominado el gran principio bruniano: «No hay Dios sin mundo»; *Sobre los tres modos del mínimo y la medida* –publicada en 1595–; *Sobre la mónada, el número y la figura*; *Sobre lo inmenso y lo innumerable*: obra que supone una prolongación y, prácticamente, una culminación de la teoría bruniana acerca de un universo infinito, poblado de innumerables mundos. *Sobre las imágenes de los signos* y *La composición de las ideas* que es, por así decir, la última prolongación de la cuestión mnemotécnica.

La obra de Giordano Bruno fue introducida en Alemania por Jacobi, presentándolo como un precedente intelectual directo de Spinoza: a través de Bruno y Spinoza se habría consumado la filosofía del *hén kaì pan* (lo uno y el todo). Esta interpretación fue acogida por Schelling, quien consideró a Giordano Bruno como el «símbolo de la verdadera filosofía». Jacobi jugó así el papel de mediador entre una comprensión «ilustrada» de Bruno y la explicación «idealista» de Schelling y Hegel.

El propósito fundamental que preside la obra y el pensamiento de Giordano Bruno, a finales del siglo XVI, reside en extraer –en todos los dominios– las consecuencias que implica su convicción fundamental acerca de la absoluta presencia del infinito en el cosmos. El concepto de infinito es el punto de partida de su entera reflexión, pero también la meta a la que arribar cuando se trata de la comprensión última del universo; por ello puede sostenerse sin reservas que el de Bruno constituye el primer intento serio en la historia de la especulación occidental por fundar sistemáticamente una metafísica del infinito. Una metafísica que servirá, en los siglos sucesivos, como punto de partida o de inspiración para una amplia y característica corriente del pensar europeo moderno y contemporáneo, y que se caracteriza por su encuadramiento dentro de los sistemas del panteísmo, en los cuales queda silenciada la trascendencia divina.

V. Las ciencias experimentales

La nueva actitud ante la realidad que implica el desarrollo de las nuevas filosofías no puede llegar a comprenderse sin el desarrollo de la nueva ciencia de la naturaleza: de hecho, el primer momento del renacimiento fue el del humanis-

mo italiano, correspondiendo la última fase al crecimiento de la ciencia natural, que es seguramente la que más ha influido en el pensamiento moderno y en la mentalidad que anima a las corrientes y autores anteriores al siglo XVII.

Puede en efecto afirmarse con todo rigor que la filosofía moderna centra el núcleo de sus preocupaciones en el estudio de la naturaleza en sí misma considerada; esto es, la naturaleza como una totalidad inteligible gobernada por sus propias leyes inmanentes. La ciencia físico-matemática de la naturaleza va a ser a partir de ahora la guía y modelo en la investigación de la realidad.

No puede negarse que la filosofía cristiana anterior favoreció en cierto sentido la investigación de la naturaleza o, al menos, no le impuso ninguna barrera teorética, porque veía el mundo material no solamente como real, sino también como creación de Dios y, consecuentemente, digno de estudio. Al mismo tiempo, el énfasis puesto en la orientación religiosa del hombre llevó a una natural concentración en aquellos aspectos de mundo material que podían verse más fácilmente no sólo como manifestaciones del Absoluto, sino también como medios para elevar la mente de lo material a lo espiritual. El teólogo no estaba particularmente interesado por el estudio del mundo en razón del mismo; le interesaba mucho más detectar en aquel el espejo de lo divino. No puede, no obstante afirmarse sin matices que la edad media no favoreció la investigación en la ciencia de la naturaleza; en este sentido debe recordarse el especial interés por las ciencias naturales que se despierta en el siglo XII, con –entre otros– Daniel de Morley, Alfredo de Sareshel, Adelardo de Bath, Miguel Scoto, Roberto Grosseteste o Roger Bacon–; también Alberto Magno y Tomás de Aquino estudiaron las ciencias físicas y biológicas, sobre todo al comentar los escritos de Aristóteles y teniendo en cuenta las aportaciones de los árabes, reconociendo así la importancia del método experimental en este ámbito.

Característica del período que se denomina moderno es que subsiste la tendencia a considerar la naturaleza como un sistema autónomo, aunque no llegue a negarse su dependencia de un Dios creador. La aparición del humanismo en la época del renacimiento, seguida por el desarrollo de la ciencia, creó nuevos intereses y líneas de pensamiento, las cuales podían ser proseguidas sin una referencia directa a la metafísica clásica; ocasionando de este modo la aparición de un cuerpo doctrinal independiente de la anterior clasificación jerárquica de los saberes.

En el sentido anterior, debe recordarse a Pièrre Gassendi (Champtercier, Provenza, 1592-1655), no solamente por sus «objeciones a Descartes», sino sobre todo por sus contribuciones a la nueva física atomista. Su obra más importante, *Ejercicios*, supone un agudo ataque contra los «aristotélicos», a quienes acusa de concebir la filosofía como mera *philologia*. La verdadera ciencia debe estudiar las cosas por medio de sus cualidades necesarias, y no a través de presuntas causas necesarias. Gassendi funda el conocimiento en las doctrinas sensualistas inspiradas en epicureísmo. Ante la acusación de materialismo se defendió afirmando la existencia de una suerte de pre-noción fundamental de Dios, así como la inmortalidad del alma humana.

Resulta, por su parte, conocido que la física matemática vino inaugurada de la mano de Leonardo da Vinci (1452-1519). Da Vinci expuso una concepción del mundo –al modo de los neoplatónicos florentinos– como un inmenso organismo, un animal viviente, animado por un alma cósmica. Consideró así que el orden del universo es racional y que se encuentra regido por leyes matemáticas; son esas leyes las que verdaderamente permiten descubrir la estructura de la realidad. Inauguró además la idea de experimentación que se halla en la base de la ciencia moderna.

Las teorías de Nicolás Copérnico (Polonia, 1473-1543) acabaron definitivamente tanto con el esquema griego como con la visión medieval del universo y sus esferas rotatorias concéntricas; con él queda superado el sistema geocéntrico ptolemaico. *La revolución de las esferas celestes* desplaza la tierra del centro del universo y expone los fundamentos del heliocentrismo. El esquema copernicano desplaza así definitivamente la imagen astronómica del mundo de la edad media, que se basaba en la suposición de que la tierra es el centro inamovible del universo. El danés Tycho Brahe (1546-1601) contribuyó también con su obra a deshacer las tesis de la antigua astronomía, poniendo asimismo en cuestión la circularidad de los movimientos celestes.

Johannes Kepler (Weil, 1571-1630) fue un matemático neoplatónico y neopitagórico; consideró, pues, que la armonía del mundo se ordena según reglas matemáticas. A él se debe la enunciación de las conocidas «leyes planetarias», las cuales describen los movimientos de los planetas alrededor del sol y son formuladas matemáticamente. Fue el primero, de hecho, que defendió el sistema copernicano.

Kepler destacó asimismo como pensador especulativo, especialmente en lo que se refiere a la explicación de una tesis que habrá de tener eco en la investigación filosófica posterior. En su obra *La armonía del mundo* defiende en este respecto que el universo entero obedece a leyes unitarias. Esta convicción le guió en todos sus descubrimientos, los cuales nacieron del afán de fundamentar con exactitud matemática su convicción metafísica de la regularidad armónica y la sujeción a leyes de todo lo creado.

Fue característica, además, de algunos pensadores del renacimiento interesarse sobre todo por los frutos prácticos del conocimiento, o sea, por la utilidad y el poder del saber; y así se desechó el estudio de las causas finales. Francis Bacon (York House, Strand, Londres,1561-1626), por ejemplo, se vio a sí mismo como el «Cristóbal Colón» de un nuevo mundo intelectual, en el que la ciencia se pondría al servicio de la humanidad; pero consideraba que esto no podía llevarse a cabo desde el tipo de razonamientos que usaban los escolásticos. El *Nuevo órgano* diseña un nuevo tipo de ciencia basado en la acción. Inaugura, en efecto, un nuevo método científico, en contraposición a las que él consideraba insuficiencias de la filosofía aristotélica. Fundamentalmente, contrapone el método de la «anticipación de la inteligencia», propio de la lógica antigua, a la «interpretación de la naturaleza», método peculiar de la nueva ciencia. Ese método se basa fundamentalmente en la experiencia, recogiendo hechos y deduciendo de ellos normas útiles para la práctica.

Por otro lado, pero en la misma línea, según Galileo (1564-1643) –a quien se debe sin duda la fundación definitiva de la ciencia moderna–, el estudio de la realidad natural no podía hacerse tomando como guía la metafísica tradicional, sino la nueva ciencia matemática: «La filosofía está escrita en este gran libro, el universo, que permanece continuamente abierto ante nuestra mirada. Pero el libro no puede comprenderse a menos que aprendamos antes a entender el idioma y leer las letras de que está compuesto. Está escrito en el idioma de las matemáticas, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es humanamente imposible entender una sola palabra; sin éstas deambulamos como en un negro laberinto» (*Il Saggiatore*). De un modo más consecuente que sus predecesores formuló y aplicó los principios de una ciencia natural cuantitativa, matemática y mecánica.

Con Galileo comenzó así la gran marcha de la ciencia natural europea; toda investigación filosófica deberá tener en cuenta a partir de ahora los métodos introducidos por la nueva ciencia. Los filósofos modernos son a la vez investigadores de la naturaleza y matemáticos.

El «caso Galileo» ha adquirido un interés renovado en la actualidad. Ciertamente los acontecimientos principales de su vida se hallan marcados por su relación tanto con el mundo científico como con el mundo eclesiástico de Roma. La complejidad de estas relaciones ha arrojado una nueva luz en aras a la comprensión de los problemas que Galileo debió afrontar. Sus doctrinas astronómicas han supuesto además un paso decisivo para el avance de la ciencia, como ha sido reconocido por común consenso.

Por otra parte, la nueva marcha que inicia el pensamiento europeo tras la incorporación de la ciencia desencadena sin duda alguna lo que se ha llamado el proceso de secularización, que implica precisamente esa separación entre «los libros de las Sagradas Escrituras» y «el gran libro de la naturaleza». La filosofía natural pasa a ser física, ciencia que se erige como un nuevo modo de estudiar la realidad: la *empeiría*, y no el estudio de lo libros antiguos, será el modo adecuado de avanzar en las ciencias. Lo anterior va a implicar que en la división de las ciencias le toque a la física-matemática un rango de primer orden, decreciendo el interés por la metafísica. En realidad, la primacía otorgada a la nueva ciencia de la naturaleza implica ya dar una prioridad insospechada a la razón humana, que ahora se considera autónoma para investigar la estructura de lo real. En lo sucesivo la ciencia natural asumirá la dirección en el reino de las ciencias.

VI. EL MOVIMIENTO ESCOLÁSTICO

1. *Introducción*

A finales del siglo XV la escuela con más fuerza en las universidades europeas es, sin duda, el nominalismo, corriente que aunque se da también en España

y Alemania, se difunde sobre todo en Francia. En París destacan Martín Lemaistre (1432-1438), Juan Mair (1469-1550) y Jacobo Amain (1480-1515).

También el escotismo había ido tomando posición en el ambiente universitario europeo. Pero seguramente la corriente que más importancia ha tenido para el propio desarrollo de la especulación filosófica es la que se ha denominado «segunda escolástica». Dentro de la escuela tomista destacan aquí los dominicos Tomás de Vio, de Gaeta (denominado «Cayetano») (1468-1534), gran comentador de Tomás de Aquino y célebre intérprete de su doctrina de la analogía. Además, Francisco de Vitoria (1480-1546), Melchor Cano (1509-1560) y Domingo de Soto (1495-1560). El período culmina con el portugués Juan de Santo Tomás, quien fue profesor de la Universidad de Alcalá hasta el año 1643.

Debe mencionarse asimismo al jesuita Luis de Molina (1535-1600), quien sobresale por defender el libre arbitrio que había sido negado por Lutero. Para conciliar el libre arbitrio del ser humano con la presciencia divina admitió una forma particular de conocimiento de las posibles determinaciones futuras de la voluntad humana, denominada ciencia media. La ciencia media ocupa un lugar intermedio entre la ciencia de visión (que Dios posee acerca de lo real) y la ciencia de simple inteligencia (que Dios tiene de los posibles). Por la ciencia media, Dios puede ejercer su providencia sobre la persona humana y dispensar las gracias necesarias para la acción.

2. *Francisco Suárez*

En el ámbito que acaba de mencionarse destaca sin duda la figura de Francisco Suárez (1548-1617), jesuita formado en Salamanca y máximo representante de esta «segunda escolástica». Sus obras pertenecen en su mayoría al ámbito de la teología; en filosofía sobresalen las *Disputaciones metafísicas* (1597), abandonan ya el esquema de comentario de las *Sumas* medievales, que acercándose al estilo moderno además de suministrar al teólogo una exposición clara y ordenada de las nociones fundamentales para poder entender muchas nociones teológicas.

Suárez pretende ofrecer ya un esquema sistemático de la metafísica, que sirva al teólogo pero que quede constituido como sistema independiente; de ahí que su obra constituya una clara reacción contra la vacía dialéctica que imperaba entonces en algunos ambientes académicos. El «examen de las cosas mismas» constituye el espíritu que anima su desarrollo de la metafísica.

La obra fundamental del eximio contiene 54 disputaciones, abriéndose con el tema de la naturaleza y concluyendo con un apéndice sobre el ente de razón. En lo que se refiere al objeto de la filosofía primera, y aunque escribe con gran espíritu de independencia, retoma tanto a Duns Escoto como a Tomás de Aquino, y considera que la noción que la mente humana se forma del ser es unívoca; pero entiende que el ser subsiste en los diferentes seres de forma diversa.

La idea central de la metafísica suareciana consiste en la contraposición entre dos grandes clases de seres reales: el ser infinito y el ser finito, con la finalidad de establecer una relación de dependencia esencial y total de las criaturas (ser *ab alio*) respecto del Creador (*a se*). Llega finalmente a comprender que el objeto de la metafísica es la noción de ente, independientemente de que exista o no exista; aunque se inserta en el contexto de una metafísica cristiana y creacionista.

Por su concepción sobre el principio de individuación –que es para él la misma entidad– y por la primacía que cobra en él la noción de posibilidad, Suárez ha tenido una gran proyección en la filosofía moderna. Lo muestra un hecho que constituye, en principio, un simple dato externo: la multiplicación de ediciones de sus *Disputaciones*. Así, tras la primera edición de Salamanca en 1597 se sucedieron otras inmediatamente: 1599 en Venecia, 1600 en Maguncia, en 1605 vieron la luz nuevas ediciones en Maguncia, Venecia y París. Entre 1597 y 1636 se suceden diecisiete ediciones en diversas ciudades europeas. Y es que la obra de Suárez se presenta ya como un moderno tratado filosófico, puesto que su autor se separa deliberadamente de toda sujeción al texto de la *Metafísica* de Aristóteles. Fue así el primero que presentó un tratado sistemático de filosofía especulativa en una época en que los comentarios a Aristóteles no satisfacían ya a la mentalidad académica.

De un modo particular, el modo en el que distingue entre el ser como esencia real, ausente de contradicción, y el ente como existente en acto, ejercerá una influencia notable en el pensamiento de Leibniz, pasando de ahí a la ilustración alemana.

* * *

En conclusión, puede sostenerse que el pensamiento moderno nace principalmente de dos hechos: el nuevo modo de concebir el ejercicio de la razón humana y el surgir de las ciencias matemático-experimentales. Estos dos hechos influirán a su vez en el modo de entender la vida política, formándose la teoría moderna del derecho natural, fundado sobre la razón y que, a su vez, se constituirá en criterio para juzgar las leyes positivas. Las doctrinas de Nicolás Maquiavelo (1469-1527) suponen el inicio de una nueva época en el pensamiento político, el cual tiende a separarse cada vez más de la especulación propiamente filosófica. Por su parte, Tomás Moro (1478-1535), Juan Bodin (1530-1596), Hugo Grocio (1583-1545) o Tomás Campanella (1568-1639) tratarán de afrontar la profunda mutación que habían sufrido las condiciones sociales, políticas y económicas, y dieron lugar a nuevas teorías sobre el derecho y el Estado y, a su vez, sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Todos ellos respondieron a la exigencia de un pensamiento nuevo sobre el derecho tras las transformaciones espirituales y culturales que se habían plasmado a través de unas nuevas estructuras sociales en los pueblos europeos.

SEGUNDA PARTE

EL RACIONALISMO

Capítulo II
Descartes

I. Vida y obras

René Descartes, nacido en La Haye (Touraine) en 1596, se educó en el colegio de la Flèche, uno de los más célebres de Europa, regido por los jesuitas. En el *Discurso del método* nos cuenta el profundo desengaño de las materias estudiadas entonces. De esa severa crítica se libraron las matemáticas, pero sólo en parte, ya que si bien era admirable la certeza con la que procedían, todavía estaban limitadas a ciertas aplicaciones prácticas, alejadas de su verdadero uso. Las que no escaparon en absoluto a su censura fueron las demás disciplinas, entre las cuales hay que contar la filosofía, que enseña a hablar de todas las cosas, pero sin certeza, que era la gran pasión de Descartes.

En 1618, después de estudiar Derecho, se retiró a Holanda y se alistó en el ejército, conociendo al matemático y físico Isaac Beeckman, al que dedicó precisamente su primera obra, *Compendio de música*. Aún seguía en el ejército cuando descubrió los fundamentos de una ciencia admirable, que no es sino una ciencia universal (*mathesis universalis*) desarrollada según el método matemático. Convencido de que a esa tarea debía dedicar su vida, abandonó la carrera militar e hizo voto de peregrinar a Loreto.

Regresó entonces a Francia, donde permaneció desde 1620 hasta 1628. Ese año, deseoso de dedicarse a los estudios científicos sin ser importunado, se trasladó a Holanda, país económicamente más avanzado y religiosamente más libre. Allí permaneció hasta 1649. Fue la época de sus grandes escritos, empezando por las *Reglas para la dirección del espíritu*, obra inacabada en la que trata de encontrar las reglas para dirigir adecuadamente la razón en la búsqueda de la certeza.

A esa obra le siguió el *Tratado del mundo* o *Tratado de la luz* que, sin embargo, renunció a publicar, puesto que el Santo Oficio había censurado la teoría heliocéntrica mantenida por Galileo, que también él sostenía.

Vino luego el *Discurso del método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias. Además, la dióptrica, los meteoros y la geometría, que son ensayos de este método*. Todo lo que nos cuenta en esa obra está encaminado a dar a conocer el método, cuya falta es el motivo de la mala situación de los conocimientos humanos, porque, como él mismo dice, no basta con tener un buen entendimiento, sino que lo principal es aplicarlo bien.

Trabajó luego en la redacción de una obra que apareció bajo el título de *Meditaciones sobre la filosofía primera en la que se demuestra la existencia de Dios y la inmortalidad del alma*, que van acompañadas de una serie de *Objeciones*, propuestas por diversos filósofos y teólogos, seguidas, a su vez, de las correspondientes *Respuestas a las objeciones* del propio Descartes. Sin duda, es la obra cartesiana más importante.

En el último período de la vida de Descartes aparecieron los *Principios de filosofía*, en cuya primera parte el autor hace una exposición general de su pensamiento, con la pretensión de que sirviese de manual con el que introducir su filosofía en las escuelas.

Pero las reflexiones filosóficas de Descartes se centraron cada vez más en los problemas del hombre. A este tema le dedicó precisamente su última gran obra, *Las pasiones del alma*, que constituye un extenso estudio sobre los sentimientos del hombre, llamados aquí *pasiones*.

En 1649, invitado por la reina Cristina, deseosa de conocer su filosofía, se trasladó a Suecia. Allí murió al año siguiente, 1650, a los 54 años. Sus restos fueron trasladados años más tarde a Francia, en donde reposan.

II. El método

1. *El proyecto cartesiano*

El fin de la filosofía cartesiana es, naturalmente, el descubrimiento de la verdad, pero no tanto de verdades teóricas como de verdades prácticas. Es cierto que cuando comenzó a filosofar se sintió atraído por verdades teóricas, concretamente por aquellas que tienen que ver con la cantidad, es decir, por las verdades matemáticas. Pero esa atracción cedió enseguida su puesto a las verdades prácticas. Y prácticas en el doble sentido de que nos indican qué hacer con las cosas y qué hacer con nosotros mismos. Este destino práctico de la filosofía se manifiesta en muchas ocasiones, incluso en la famosa comparación que hace de la filosofía con un árbol: «La filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física y las ramas que salen de ese tronco son todas las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral»[1].

1. *Principios de filosofía*, Prefacio, AT, IX/2, 14. Con la sigla AT se citan las *Œuvres de Descartes* de la edición Adam-Tannery, Vrin, París, 1996.

Y casi sin solución de continuidad añade: «Así como no se cogen los frutos de las raíces ni del tronco de los árboles, sino sólo de los extremos de sus ramas, así también la principal utilidad de la filosofía depende de aquellas partes suyas que sólo pueden aprenderse al final, es decir, del ejercicio de la medicina, de la mecánica y de la moral»[2]. Con lo cual, la filosofía es el medio para convertirse en dueños del mundo y de nosotros mismos.

2. *El método*

Ese proyecto, por ambicioso que sea, no parece muy original, porque ¿qué cosa más normal que querer conocer mejor para obrar mejor? Lo extraordinario radica en el camino utilizado para llevar a cabo ese plan, es decir, en el método. ¿Cuál es su esencia? Para determinarla, parte Descartes del método de una disciplina particular, concretamente del método de las matemáticas, porque cuentan con la ventaja de ser absolutamente ciertas. Pero a las matemáticas se les había sacado hasta entonces poco provecho, puesto que sólo se habían servido de ellas las artes mecánicas, como apoyo o base para determinadas aplicaciones prácticas. Pero no se habían utilizado para nada más; faltaba descubrir su verdadero uso, consistente, según Descartes, en aplicar su método a campos no matemáticos. ¿Es posible esa ampliación? La respuesta de santo Tomás a esa pregunta hubiera sido negativa: se equivocan los que pretenden aplicar el mismo método a todas las ciencias. La de Descartes, en cambio, es positiva. Y cree tener una razón para ello, a saber, la unidad de la ciencia: si la ciencia es una, también debe ser uno el método. ¿Y es una la ciencia? Descartes cree que sí, aunque no siempre justifique su afirmación de la misma manera.

1) Efectivamente, en ocasiones cree que esa unidad sale de la unidad del objeto, concretamente, de la unidad de la naturaleza. Ya Galileo había dedicado parte de su obra a mostrar que la naturaleza es una, oponiéndose así a Aristóteles, porque mientras este había subrayado con fuerza la distinción entre el mundo supralunar, hecho de una materia incorruptible, y el mundo sublunar, formado de materia corruptible, aquel, en cambio, había afirmado que el mundo entero está hecho de una misma y única materia. Y Descartes hace suya esta idea en el *Tratado del mundo*.

2) Pero la razón más constante a favor de la unidad de la ciencia no es la unidad de la naturaleza, sino la unidad del espíritu cognoscente. Todas las ciencias, dice Descartes, no son otra cosa que la sabiduría humana, que es siempre una y siempre la misma, por muy diferentes que sean los objetos a los que se aplica, y que no recibe más cambio de esos objetos que el que la luz del sol recibe de la variedad de las cosas iluminadas por ella. Más que sobre las cosas ilumi-

2. *Ibídem*, Prefacio, AT, IX/2, 15.

nadas hay que poner el acento sobre el sol, es decir, más que sobre el objeto conocido hay que poner el énfasis en el sujeto cognoscente.

Por tanto, como la ciencia es una, también debe ser uno el método. Y ese método, dados los frutos de certeza que produce, es el de las matemáticas. Naturalmente, para aplicar el método matemático a las demás ciencias hace falta conservar de él sólo lo que puede aplicarse a todos los problemas posibles. Y eso es el orden y la medida, si se trata de materia; y únicamente el orden, si se trata de objetos no materiales. Por eso, Descartes suele repetir que «el método consiste en el orden»[3]. ¿Y el orden? En la disposición de las ideas según su dependencia en la deducción, de manera que cada una ocupe el lugar que le corresponde: la que no depende de ninguna otra, antes; la que depende de otra, después de ella, dentro de una serie lineal. Concretamente, para la filosofía de Descartes ese orden empieza por el sujeto humano, continúa por Dios y termina por el mundo, al contrario de Aristóteles, que empezó por el mundo, y de Malebranche y Spinoza, que comenzarán por Dios.

3. *Las reglas del método*

¿Cómo lograr ese orden? Sometiéndose a unas reglas, que el *Discurso* reduce a cuatro: la de la evidencia, la del análisis, la de la síntesis y la de la enumeración. Lo que esas reglas regulan son las operaciones del entendimiento, a saber, la intución y la deducción[4].

La *intuición* tiene las siguientes notas[5]. *a*) Es un conocimiento inmediato, por contraposición al conocimiento discursivo, que es mediato. *b*) Es un conocimiento inmediato, pero no sensible, sino intelectual, por lo que la intuición tiene esa misma índole, es decir, intelectual, no sensible. *c*) Es un conocimiento absolutamente seguro, es decir, que no deja lugar alguno para la duda. *d*) Por último, versa siempre sobre ideas claras y distintas, representativas, por lo demás, de las naturalezas de las cosas. La *deducción*, por su parte, coincide con la intuición en que es intelectual, infalible y tiene por objeto ideas claras y distintas. Pero se distingue de ella en que no es un conocimiento inmediato, sino mediato, esto es, un conocimiento que conoce una cosa a partir de otra[6]. En consecuencia, la *deducción* no es sino una serie de intuiciones que se siguen unas a otras de manera ininterrumpida. Esto supuesto, la primera regla se refiere a la intuición; las otras tres, a la deducción.

1) La primera es la regla de la *evidencia*: «No admitir jamás ninguna cosa como verdadera sin haberla conocido evidentemente como tal, es decir, evitar

3. *Reglas para la dirección del espíritu*, IV, AT, X, 379.
4. Cfr. *Ibídem*, III, AT, X, 368.
5. Cfr. *Ibídem*, III, AT, X, 368.
6. Cfr. *Ibídem*, III, AT, X, 369-370.

con cuidado la precipitación y la prevención, y no admitir en mis juicios nada más que lo que se presente tan clara y distintamente a mi espíritu que no tenga motivo alguno para ponerlo en duda»[7]. Esta regla tiene dos partes: la primera se refiere a la evidencia, y la segunda, a las condiciones necesarias para que haya evidencia.

a) El fin de esta regla es claro: *no admitir jamás ninguna cosa como verdadera sin haberla conocido evidentemente como tal*. Con esto quiere decir Descartes que un conocimiento es verdadero cuando es evidente. Y es evidente cuando aparece a la mente de manera inmediata, no mediata. Y el acto por el que la mente se hace con la verdad de manera inmediata es la intuición.

b) La regla continúa indicando las condiciones necesarias para que haya evidencia: *evitar con cuidado la precipitación y la prevención*. Hay precipitación cuando el entendimiento juzga demasiado deprisa, sin esperar a tener una evidencia completa; y hay prevención cuando admitimos juicios ya hechos, es decir, juicios que aprendimos en nuestra infancia sin un debido examen y que seguimos admitiendo como tales sin una conveniente comprobación.

c) Pero la regla no se limita a indicar el fin, ni los medios necesarios para conseguirlo, sino que añade, además, el remedio: *no admitir en mis juicios nada más que lo que se presente tan clara y distintamente a mi espíritu que no tenga motivo alguno para ponerlo en duda*. Por *claridad* entiende Descartes la percepción de todos los elementos que integran o constituyen una idea: una idea es clara cuando se perciben todos sus elementos; y por *distinción*, la separación de una idea de todas las otras ideas, de manera que esa idea no contenga nada que pertenezca a las demás: una idea es distinta cuando no se confunde con ninguna otra.

2) La segunda regla es la del *análisis*: «Dividir cada una de las dificultades que yo examine en tantas partes como se pueda y como se requiera para resolverlas mejor»[8]. Con esto quiere decir Descartes que, para tener ideas claras y distintas, nada mejor que descomponer las ideas compuestas tanto como se pueda, es decir, hasta dar con las ideas simples. De manera que se llama idea simple o absoluta a aquella que, en el proceso deductivo, precede a otra, y compuesta o relativa a la que le sigue en ese mismo proceso deductivo. Pero, como es obvio, una idea simple o absoluta puede ser compuesta o relativa por relación a otra. Completamente simples o absolutas son aquellas que no dependen de ninguna otra y de las que dependen todas las demás. Descartes les da el nombre de *naturalezas simples*. Son muy pocas y se las conoce por medio de la intuición, mientras que las que no tienen ese rango son conocidas a partir de ellas por medio de la deducción.

7. *Discurso del método*, II, AT, VI, 18.
8. *Ibídem*, II, AT, VI, 18.

3) La tercera regla es la de la *síntesis*: «Conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer a fin de llegar poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos, suponiendo incluso orden entre aquellos objetos entre los cuales no hay precedencia natural»[9]. Esto significa que no es suficiente con descomponer lo complejo en lo simple, sino que es necesario hacer la operación inversa. Y, aunque pueda parecer que con esto no se consigue nada nuevo, porque se termina en el punto de donde se había partido, sin embargo, no es así, porque las cosas se ven entonces de otra manera. Y es que lo compuesto reconstruido ya no es un simple compuesto, sino un compuesto reconstruido, lo cual entraña saber cómo estaba hecho para poder rehacerlo. Esa reconstrucción se hace siguiendo un orden, que puede ser natural o artificial: natural, cuando sabemos cómo han sido descompuestas las ideas, y artificial, cuando lo ignoramos. Tan importante es el orden que, cuando no lo encontramos en las ideas mismas, hay que inventarlo o fingirlo, como sucede cuando intentamos leer una escritura cifrada o secreta.

4) La cuarta regla es la de la *enumeración*: «Hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que esté yo seguro de no omitir nada»[10]. *Hacer en todo* significa: en el análisis y en la síntesis, es decir, en la descomposición y en la composición: en la descomposición, comprobando que es completa, y en la composición viendo si no se ha omitido ningún paso intermedio; con lo cual la enumeración viene a ser una especie de contraprueba. Pero para ello la enumeración ha de cumplir una serie de requisitos: continua, ininterrumpida, suficiente y ordenada[11]: continua, es decir, no sólo ha de darse la intuición de cada idea, sino también la intuición del vínculo que une una idea con la precedente y con la siguiente, porque, al fin y al cabo, la deducción no es sino una intuición desarrollada; ininterrumpida, o sea, no basta que el entendimiento recorra continuamente la cadena de ideas, sino que hace falta que la cadena misma de ideas sea ininterrumpida, ya que, de lo contrario, el entendimiento se estaría dejando llevar por el vicio de la precipitación; suficiente, es decir, no ha de omitir nada que sea necesario para una buena deducción, condición que se cumple si la enumeración es ininterrumpida; por fin, ha de ser ordenada, cosa que se cumple por el mero hecho de ser suficiente.

III. La duda

La duda es el primer efecto del método, puesto que la primera regla prescribe no aceptar como verdadero nada que pueda ser puesto en duda. Ahora bien, ¿en qué consiste la duda?

9. *Discurso del método*, II, AT, VI, 18-19.
10. *Ibídem*, II, AT, VI, 19.
11. Cfr. *Reglas para la dirección del espíritu*, VII, AT, X, 387-391.

1) Dudar no significa, como sostenían los escépticos, suspender el juicio, sino algo más, a saber, tener por falso ¿Con qué intención? No con el fin de los escépticos, que dudan por dudar, permaneciendo siempre irresolutos en sus juicios, sino con el fin de encontrar una verdad enteramente cierta. Esa es la función de la duda: rechazar todo lo que no sea completamente seguro, para conseguir un punto de partida absolutamente seguro.

2) Por ser la etapa preliminar en la búsqueda de la certeza, la duda cartesiana no es definitiva, sino *provisional*. Por eso, suele dársele también el nombre de duda *metódica*.

3) La duda no tiene por falso *el objeto como tal*, *sino lo que piensa el sujeto respecto del objeto*. Por eso, lo que la duda fundamentalmente engendra no es una filosofía del objeto, sino del sujeto.

4) Además, no es práctica, sino *teórica*, es decir, no cuestiona los conocimientos que se refieren a lo que tenemos que hacer, sino a lo que tenemos que saber. Es cierto que en ambos casos la voluntad está llamada a tomar decisiones. Pero con esta diferencia: si se trata de cuestiones prácticas, la voluntad tiene el deber de decidirse, sin esperar a la evidencia; si se trata de cuestiones teóricas, en cambio, tiene el deber de no decidirse, cuando falta la evidencia. De ahí que, antes de entregarse a la duda, Descartes busque unas cuantas reglas de *moral provisional*, de las que hablaremos más adelante, a fin de no permanecer irresoluto en sus acciones, aunque la razón le obligue a estarlo en sus juicios.

5) Es una duda *universal*, en el sentido de que se refiere a todos nuestros conocimientos teóricos. Y es universal, puesto que los motivos son tan generales que no puede escapar a ellos ninguna verdad teórica. ¿Cuáles son esos motivos?

a) Los *sentidos*. Como a veces nos engañan, vamos a suponer que nos engañan siempre y, en consecuencia, que todo lo que se apoya en su testimonio puede ser tenido por dudoso.

b) Los *sueños*. Puede parecer difícil dudar de todo lo que aprendemos por medio de los sentidos, por ejemplo, que este cuerpo es nuestro. Pero no es imposible, porque, como a veces soñamos y creemos que es verdad lo que soñamos, vamos a suponer que soñamos siempre y que no tenemos indicios suficientes para poder distinguir la vigilia del sueño.

c) El *Dios engañador*. Tengo clavada en mi mente una vieja opinión de que existe un Dios que lo puede todo. Consiguientemente, también puede engañarme, incluso en las verdades que parecen más ciertas, como son las verdades matemáticas, por elementales que sean.

d) El *genio maligno*. Cabría pensar que Dios no puede engañarnos, porque es infinitamente bueno. Pero aun así cabe sustituir el Dios engañador por un genio maligno todopoderoso, que emplee toda su astucia en engañarnos. Frente a él, todas nuestras verdades pierden su seguridad. Nada parece quedar en pie: ni el mundo, ni el hombre, ni Dios.

IV. El *cogito*

1. *Cogito, ergo sum*

Aunque nada parece escapar a la duda universal, no es así, porque, si nuestros sentidos nos engañan, tenemos que existir para que nos engañen; si soñamos, tenemos que existir para soñar; si un Dios todopoderoso nos engaña, tenemos que existir para que nos engañe; si un geniecillo maligno nos ha hecho de tal modo que nos engañemos en todo, tenemos que existir para que nos engañe. Hay, pues, una verdad contra la que se estrella toda duda, a saber, nuestra propia existencia, puesto que para dudar tenemos que existir, ya que de lo contrario no podríamos dudar. He ahí la primera verdad que resiste a toda duda: dudo; luego, existo. Y como dudar es una forma de pensar, también se puede decir, y es como lo suele decir Descartes, «pienso; luego, existo» *(cogito, ergo sum)*[12].

Algo parecido había escrito san Agustín, cuando, al criticar el escepticismo, dijo: «Si me equivoco, existo» *(si fallor, sum)*[13]. Pero sólo parecido, puesto que san Agustín no pretende que ese sea el primer eslabón de una cadena de verdades indudables, cosa que sí intenta Descartes, aunque no sin cierta polémica. Podría objetarse, en efecto, que semejante proposición (pienso; luego, existo) no es más que un silogismo abreviado, es decir, un silogismo que tiene una premisa menor (pienso) y una conclusión (existo), pero que está dando por supuesta una premisa mayor que vendría a decir: para pensar es necesario existir. Con lo cual, el silogismo completo sería: para pensar es necesario existir; ahora bien, pienso; luego, existo. Pero, si fuera así, entonces el *cogito, ergo sum* dejaría de ser la primera verdad, el primer eslabón de una cadena de verdades que escapan a la duda, ocupando ese lugar la premisa mayor.

Descartes sale de la objeción afirmando que, aunque no lo parezca, el *cogito, ergo sum* no es la expresión de una deducción, sino de una intuición por la cual percibo mi existencia en tanto que pienso: no se trata de que mi pensamiento sea distinto de mi existencia, de manera que de lo primero saco lo segundo, sino de que mi pensamiento y mi existencia están de tal manera unidos que en el momento en que percibo que pienso también percibo inmediatamente que existo.

2. *Cogito, ergo sum res cogitans*

Cuando en el *cogito, ergo sum* afirmamos nuestra propia existencia, la afirmamos como la existencia de algo que piensa: pienso, luego existo como pensante. Por eso, a la pregunta de *qué soy yo*, debo responder: «Soy una cosa que pien-

12. *Discurso del método*, IV, AT, VI, 33.
13. *Sobre el libre arbitrio*, II, III, 7.

sa» [14]. ¿Y qué es una cosa que piensa? Una cosa que entiende, que siente, que imagina, que desea, que siente aversión, que afirma, que niega, que duda, etc. ¿Y qué es una cosa que entiende, que siente, que imagina, que siente aversión, etc.? Sencillamente una cosa que entiende y se da cuenta de que entiende, que siente y se da cuenta de que siente, que imagina y se da cuenta de que imagina, etc. Pensar es, pues, tener conciencia. Pero toda esa gama de actos conscientes, por muy extensa que sea, puede ser reducida a dos grandes grupos: percepciones y voliciones. Y es que entender, sentir e imaginar son diversos modos de percibir, como también desear, sentir aversión, afirmar, negar, dudar, etc. son, para Descartes, diversos modos de querer.

Pues bien, entre las percepciones hay unas especialmente importantes, porque permiten al yo salir de su propia soledad y recuperar lo que todavía está sujeto a duda, a saber, Dios y el mundo. Esas percepciones son las *ideas*, pues, si tengo una idea de Dios, puedo recuperar a Dios y, si tengo una idea del mundo, puedo recuperar el mundo. Pero para ello hay que considerar la idea no en su aspecto formal, sino objetivo. En las ideas hay, en efecto, dos aspectos. Consideradas desde el punto de vista *formal*, las ideas son operaciones del entendimiento. Como tales, son unas realidades espirituales, que, como cualquier realidad, exigen una causa. Esa causa puede ser la misma para todas las ideas, porque, desde ese punto de vista, no hay diferencia entre ellas, como tampoco hay diferencia caligráfica entre dos libros escritos por una misma mano, aunque hayan sido dictados por personas diferentes, como un filósofo y un charlatán. Pues bien, esa causa parece que debe ser el sujeto humano, puesto que, enfocadas de esa manera, las ideas no remiten a nada distinto del sujeto, sino precisamente a él: las ideas son ideas del sujeto. En cambio, consideradas desde el punto de vista *objetivo*, las ideas son representaciones, es decir, imágenes de las cosas. También desde este punto de vista las ideas requieren una causa. Pero la causa es ahora distinta en cada caso, puesto que también son distintas entre sí las ideas, porque unas representan una cosa y otras, otra. Así, el contenido de un libro dictado por un filósofo es distinto del contenido de un libro dictado por un charlatán; lo reflejado por la idea de sustancia es distinto de lo reflejado por la idea de accidente; lo representado por la idea de sustancia infinita es distinto de lo representado por la idea de sustancia finita, etc. Y es muy importante, como luego veremos, subrayar esta desigualdad.

Nuestras ideas claras y distintas son *innatas*. Esto quiere decir que son puestas en nuestra mente por la naturaleza o, más propiamente, por el autor de la naturaleza: Dios. Pero su innatismo es potencial, no actual, como creía Malebranche, que, en efecto, pensaba que las ideas cartesianas están en nosotros como los muebles en un almacén, completamente acabados. Esto no es, sin embargo, lo que piensa Descartes, que no entiende nunca el alma como almacén de nuestras ideas. Dice invariablemente que nuestras ideas no son diferentes de nuestra facul-

14. *Meditaciones*, II, AT, IX/1, 21.

tad de pensar, que es como decir que el innatismo de las ideas no es actual, sino potencial, lo mismo que no es actual, sino potencial la generosidad que tienen determinadas familias o las enfermedades que padecen otras. Los niños de esas familias no tienen la generosidad o la gota en el vientre de su madre; simplemente, nacen con una disposición o propensión a la generosidad o a la gota. Pues bien, lo mismo pasa con nuestra alma, que produce las ideas a partir de sus propias potencialidades, con ocasión de (no a partir de) alguna experiencia.

3. *El criterio de certeza*

Descubierta la primera verdad indudable, Descartes busca la razón de semejante seguridad. Y afirma que es fruto de la claridad y distinción con que la percibimos, es decir, de la evidencia con que se nos presenta. Pero la claridad y la distinción no sólo engendran la certeza de la primera verdad, sino también la de cualquier otra verdad Y es que, si lo único que asegura la verdad del *cogito* es la claridad y la distinción con que se percibe, siempre que se perciba con claridad y distinción una verdad, puede decirse que tiene el signo de la certeza. De manera que en adelante ya puede establecerse como «regla general que todas las cosas que percibimos con claridad y distinción son ciertas» [15].

Ahora bien, más atrás se dijo que existe en nuestra mente una vieja opinión de que hay un Dios que lo puede todo, también engañarnos. ¿No podrá habernos creado con una naturaleza tal que podamos engañarnos incluso en verdades claras y distintas? Para disipar este motivo de duda no queda más remedio que ver «si Dios existe y, si resulta que existe, también debo examinar si puede ser engañador» [16]. Esta averiguación es de extraordinaria importancia, puesto que mientras ignoremos esas dos verdades (la existencia y la veracidad de Dios), no se ve cómo podemos tener certeza de cosa alguna. Con lo cual, Dios aparece en la filosofía cartesiana no porque interese por sí mismo, sino porque resulta imprescindible para que nuestro conocimiento sea absolutamente seguro. (No se da cuenta Descartes de que el *cogito* termina entonces por ceder su puesto de privilegio a Dios, pero sí lo advierten Malebranche y Spinoza, y por eso no empiezan su filosofía por el *cogito*, sino por Dios).

V. Dios

1. *La existencia de Dios*

La primera cuestión después del *cogito* ha de ser, pues, la de Dios, empezando por su existencia, que Descartes demuestra siempre a partir de la idea de

15. *Meditaciones*, III, AT, IX/1, 27.
16. *Ibídem*, III, AT, IX/1, 29.

Dios, aunque no siempre de la misma manera. Unas veces lo hace a partir de las exigencias que entraña la idea de Dios (prueba *a priori*); otras, a partir de la idea de Dios que tiene el yo (prueba *a posteriori*); otras, a partir del yo que tiene la idea de Dios (prueba *a posteriori*).

a) La prueba por la presencia de la idea de Dios en mí

– La idea que tenemos de Dios es la de una sustancia infinita, eterna, inmutable, omnisciente, omnipotente, etc. Fijémonos en las dos primeras palabras: sustancia infinita. ¿Cómo puede explicarse la presencia de esa idea en nosotros? ¿A partir de nosotros? A partir de nosotros podemos justificar el carácter sustancial de la idea de Dios, puesto que también nosotros somos sustancia. Pero a partir de nosotros no podemos explicar la índole infinita de esa idea, porque nosotros somos finitos, y el efecto no puede ser superior a la causa. Por eso, la presencia en nosotros de la idea de una sustancia infinita sólo puede justificarse si existe una sustancia verdaderamente infinita. Dios existe, pues, como la causa de la idea que tenemos de Él. Él es quien pone su idea en nosotros, como el artista pone el sello en su obra; dicho en términos bíblicos, como su imagen y semejanza.

– Bien entendido, sin embargo, que la idea de infinito que pone en nosotros no es una idea negativa, es decir, la negación de la idea de finito, igual que la idea de reposo es la negación de la idea de movimiento, o la idea de oscuridad es la negación de la idea de luz. Así es como la entienden los escolásticos, por ejemplo, santo Tomás. Según él, a partir de los seres finitos formamos la idea de finito; después, por negación de la idea de finito, formamos la idea de infinito. Pero Descartes piensa al revés. Según él, la idea de infinito no es una idea negativa, sino que la idea negativa es la idea de finito, que no es sino una limitación o restricción de la idea de infinito. Precisamente por eso, la idea de infinito es anterior a la de finito, es decir, la idea de Dios antes que la idea de nosotros mismos. ¿Cómo podemos saber que somos finitos, si no tenemos antes la idea de infinito?

– Esa idea de infinito, por lo demás, es muy clara y distinta, incluso la más clara y distinta de todas. Esto no significa, sin embargo, que nosotros comprendamos lo infinito. Descartes no se cansa de repetir que nosotros no *comprendemos* lo infinito, sino que únicamente lo *concebimos*, queriendo decir con ello que nosotros no podemos aspirar a un conocimiento completo (comprensión), sino que debemos contentarnos con un conocimiento incompleto (concepción). Tan convencido está Descartes de nuestra limitación que llega a decir que la incomprensibilidad constituye la razón formal de lo infinito, es decir, aquello que mejor lo define, que mejor lo distingue de lo finito. Y para aclarar esta distinción entre concebir y comprender, acude Descartes a la imagen de tocar y abrazar: Dios puede ser tocado, pero no abrazado con nuestro entendimiento, de la misma manera que podemos tocar con las manos una montaña, pero no abrazarla, como hacemos con un árbol que no excede la longitud de nuestros brazos.

b) La prueba por la imperfección del yo

Si la primera prueba parte de la idea de Dios que tiene el yo, la segunda arranca del yo que tiene la idea de Dios. Y cuentan las dos cosas: el yo y la idea de Dios que tiene el yo. Partir del yo significa arrancar de una realidad, pero no de una realidad compuesta de alma y cuerpo. Y es que hasta este momento no sabemos si existen o no las cosas sensibles. Por eso mismo, el yo no puede interpretarse como una realidad compuesta de alma y cuerpo, sino como una realidad que es sólo alma, es decir, sólo sustancia pensante.

Además, no se trata simplemente de un alma, es decir, simplemente de una sustancia pensante, sino de un alma que tiene la idea de Dios, esto es, de una sustancia pensante que piensa en Dios, que es como decir que tiene la idea o que piensa en un ser sumamente perfecto. Y es importante subrayar esto, porque quien conoce un ser enteramente perfecto conoce un ser dotado de unas perfecciones de las que él carece: conoce que Dios es infinito, eterno, inmutable, etc.; pero conoce también que él no es infinito, ni eterno, ni inmutable, etc. Sin embargo, si pudiera lo sería, puesto que, como dice santo Tomás, nuestra voluntad tiende al bien cuando conoce ese bien. Y Descartes sostiene lo mismo. Resulta, sin embargo, que el hombre no tiene el poder de satisfacer esas aspiraciones, es decir, de darse esas perfecciones. Y si no tiene el poder de darse esas perfecciones, que son como accidentes, menos aún el poder de darse la existencia, que es como una sustancia. Quien no puede lo menos, tampoco puede lo más. En consecuencia, si el hombre no puede darse a sí mismo la existencia, otro se la ha dado. ¿Quién?

Sea quien sea, ha de ser una causa que tenga, por lo menos, tanta perfección como el efecto, porque nadie da lo que no tiene. En consecuencia, debe ser una causa que piense y tenga la idea de Dios, puesto que también el yo (que es el efecto) piensa y tiene la idea de Dios. Pero podría suceder que esa causa, aunque conociera tales perfecciones, tampoco las tuviera, en cuyo caso dependería de otra, a la que podría acontecerle lo mismo. Descartes corta, sin embargo, tajantemente ese proceso indefinido, porque no se trata de la causa que en otro tiempo me produjo, sino de la que actualmente me conserva. En este tipo de dependencia el proceso indefinido es imposible. Y si la serie indefinida es imposible, sólo queda una conclusión: existe una causa primera de nuestro ser, es decir, Dios, como ser que encierra todas las perfecciones.

Pero no todo termina aquí, puesto que Dios no nos da simplemente el ser, sino que nos da el ser continuamente. Y esto último es un mero corolario de la doctrina cartesiana del tiempo. Descartes habla, en efecto, del tiempo como de algo que puede dividirse en una infinidad de partes sin que ninguna de ellas dependa en modo alguno de las demás: el presente no depende del pasado, ni el futuro depende del presente. Naturalmente, si el presente no depende del pasado, por el hecho de haber existido nosotros un poco antes no se sigue que debamos existir ahora. Y otro tanto cabría decir del futuro, porque, si el futuro no depende del presente, del hecho de que nosotros existamos ahora no se sigue que debamos

existir después. Por eso, la única manera de explicar la duración o continuidad en la existencia de una cosa es acudir a la creación continuada. Según ella una cosa, para durar, necesita que la causa que la produjo en el primer momento siga produciéndola en todo momento, es decir, necesita la misma acción que sería necesaria para crearla de nuevo, caso de que no existiera.

c) La prueba ontológica

Recogida en un silogismo, esta prueba dice así: de una cosa puede afirmarse todo lo que con claridad y distinción concebimos que pertenece a la naturaleza de esa cosa; ahora bien, después de haber examinado lo que es Dios, concebimos clara y distintamente que la existencia pertenece a su naturaleza; luego, Dios existe.

La premisa mayor (de una cosa puede afirmarse todo lo que con claridad y distinción concebimos que pertenece a la naturaleza de esa cosa) no necesita demostración, porque no es más que el criterio de claridad y distinción. La premisa menor (concebimos clara y distintamente que la existencia pertenece naturaleza de Dios) se prueba acudiendo a la suma perfección de Dios, tal como se recoge en su idea: al ser sumamente perfecto no puede faltarle la perfección de la existencia, puesto que, si le faltase una perfección, dejaría de ser sumamente perfecto. Pero los contemporáneos de Descartes se encargaron ya de mostrarle que esa premisa menor está llena de dificultades.

a) No podemos decir que Dios es omniperfecto sin saber que existe. Pero si sabemos que existe incurrimos en una burda petición de principio. No incidimos en ese vicio, contesta simplemente Descartes, como tampoco lo hacen quienes incluyen entre las propiedades del triángulo la de que sus tres ángulos valen dos rectos.

b) La idea de ser sumamente perfecto ha de ser posible, es decir, no contradictoria, porque si fuese contradictoria no valdría para probar su existencia, ya que de una idea contradictoria puede seguirse tanto su existencia como su no existencia. Esto lo ve bien Leibniz, que no se cansa de repetir que toda prueba que no incluya la posibilidad de la idea de Dios es defectuosa. Y esto es verdad. En lo que no acierta es en acusar a Descartes de no haber tenido eso en cuenta, porque la contradicción sólo tiene lugar en los conceptos oscuros y confusos, y por definición el concepto de Dios es claro y distinto.

c) La existencia no es una perfección, ni en Dios ni en ninguna otra cosa, sino la simple *conditio sine qua non* de todas las perfecciones, porque lo que no existe no tiene perfecciones ni imperfecciones. Réplica de Descartes: si no es perfección, ¿qué es?

d) Como muchos hombres están acostumbrados a distinguir en las demás cosas entre esencia y existencia, piensan que en Dios debe suceder lo mismo, por lo cual la existencia de Dios no está necesariamente vinculada a su esencia. A esta objeción contesta Descartes: Dios es un caso especial, ya que todas las demás cosas, por perfectas que sean, pueden ser concebidas sin existencia, pero Dios, no. Porque hay que distinguir entre existencia posible y existencia necesaria. La exis-

tencia posible está contenida en la idea de todas las cosas que concebimos clara y distintamente, mientras que la existencia necesaria sólo está contenida en la idea de Dios: las cosas distintas de Dios las concebimos como *pudiendo* existir, mientras que a Dios lo concebimos como existiendo *necesariamente*.

Por último, el argumento ontológico parece entrañar un paso de la idea de Dios a la realidad de Dios, ya que concebir que Dios existe no quiere decir que Dios realmente exista, sino sólo que lo concebimos como existente, como tampoco concebir una montaña con valle quiere decir que la montaña y el valle realmente existan, sino sólo que los concebimos como existentes. La comparación, responde Descartes, no es válida. Efectivamente, del hecho de concebir la existencia de una montaña con valle no se sigue que la montaña y el valle realmente existan. En cambio, del hecho de concebir a Dios como existente se deduce la existencia real de Dios. Y es que el caso de Dios es diferente, porque es imposible concebir a Dios sin existencia, puesto que no se trata de que el pensamiento haga que Dios exista, sino que es la existencia de Dios la que obliga a concebirlo de esa manera. Somos libres para concebir un caballo con alas o sin alas, pero no somos libres para concebir a Dios sin existencia.

2. *La naturaleza de Dios*

a) La veracidad divina

Dios es omnipotente, pero esa omnipotencia no incluye el poder de engañar. Por tres motivos fundamentales. El primero es la bondad divina, porque, aunque parezca que *poder* engañar es señal de poder, *querer* engañar es indicio de malicia. Y, por consiguiente, ese poder no puede ser atribuido a Dios. El segundo es que un Dios engañador contradice la razón, porque la esencia del engaño es un no-ser, al cual no puede tender nunca el ser supremo, puesto que el término de la causalidad divina no puede ser la nada, sino el ser. El tercero es que la veracidad divina es el fundamento de toda la religión cristiana, porque toda nuestra fe depende de ella. ¿Cómo podríamos creer en las cosas que Dios ha revelado si creyéramos que Dios nos engaña?

Spinoza dirá más tarde que el intento cartesiano de garantizar la verdad desde fuera es superfluo, porque una idea no puede ser verdadera sin saberse verdadera, o sea, cierta, con lo cual lleva en sí misma el criterio de verdad, sin necesidad de que algo, desde fuera, indique su verdad.

b) La explicación del error

Si la veracidad divina garantiza la claridad y la distinción, debería respaldarla siempre, con lo cual nunca nos equivocaríamos, pero resulta que nos equivocamos. ¿De dónde proceden entonces nuestros errores? Para explicarlo acude a su teoría del juicio, sede de la verdad y de la falsedad. El juicio, dice Descartes, es

fruto del entendimiento y de la voluntad: el entendimiento se encarga de buscar las ideas claras y distintas que hay que afirmar o negar; la voluntad, en cambio, corre con la tarea de afirmar o negar las ideas claras y distintas suministradas por el entendimiento. Ahora bien, como la voluntad es libre, no tiene que ceñirse a esas ideas claras y distintas proporcionadas por el entendimiento, sino que puede ir más allá de ellas. Ese es precisamente el origen de nuestros juicios erróneos: la no sumisión de la voluntad al entendimiento. Si la voluntad se limitase a afirmar o negar sólo lo que el entendimiento le propone clara y distintamente, absteniéndose de afirmar o negar lo que no le presenta de esa manera, nunca nos engañaríamos. Pero como nuestra voluntad es libre, puede ir siempre más allá de la claridad y de la distinción. De ahí el error. El error no depende, pues, de Dios, sino de nuestra libertad; aunque mejor habría que decir, del mal uso de la libertad.

c) Dios, creador de las verdades eternas

Cuando Descartes habla de las verdades eternas se refiere a las verdades inmutables que tienen que ver con la *esencia* de las cosas. Y de ellas dice que dependen completamente de Dios. Y depender de Dios significa someterse al entender y al querer divino; a los dos, porque entre el entender y el querer no hay ninguna distinción real, sino que realmente son una misma cosa. Pero termina por no mantener ese equilibrio, concediéndole la primacía a la voluntad. Esto significa que, si los ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, no es porque Dios *haya sabido* que no podía ser de otra manera, sino porque *ha querido* que no fuera de otro modo, con lo que la voluntad deja de estar sometida al entendimiento. Pues bien, de esa voluntad absolutamente libre de Dios dependen todas las verdades eternas: Dios es libre para hacer que dos por dos sean cuatro, y libre para hacer una montaña sin valle. ¿Por qué? Sencillamente, porque la potencia de la voluntad no puede tener límite alguno, ni siquiera la contradicción. A veces se piensa que Dios es libre para todo, menos para lo que encierra contradicción. Pero no es así, porque esa restricción limitaría su potencia, y jamás debemos decir que una cosa es imposible para Dios. Por eso, puede hacer que dos por dos no sean cuatro y que una montaña no tenga valle. Aunque a nosotros nos parezca contradictorio, puede hacerlo. Y es que una cosa es lo que nos parece a nosotros, que tenemos una inteligencia finita, y otra, lo que le parece a Dios, cuya inteligencia es infinita.

¿La voluntad libre de Dios no compromete la inmutabilidad de las verdades eternas? La comprometería, si estableciese las verdades eternas como un rey establece las leyes de su reino, porque los reyes pueden cambiar las leyes, si se les antoja. Pero Dios no puede variar las leyes eternas, por ejemplo, las de la naturaleza. Podría mudarlas, si su voluntad pudiese cambiar, como el rey puede mudar la suya. Pero no puede. Decididas libremente como eternas, están libremente decididas para siempre, que es como decir que la voluntad divina no sólo es libre, sino también inmutable. Voluntarismo no significa arbitrarismo.

* * *

Precisamente porque no hay un entendimiento que determine la voluntad, la libertad divina debe ser entendida como suprema indiferencia respecto de todas las cosas que han sido, son y serán alguna vez. Pero no ocurre lo mismo con el hombre. Y es que el hombre, al revés de Dios, no establece o determina la verdad y la bondad, sino que se encuentra con ellas ya establecidas y determinadas por Dios. Por eso, cuando el conocer que precede al querer es claro y distinto no hay lugar para la indiferencia. En ese caso hay que decir más bien que la voluntad abraza tanto más libremente el bien y la verdad cuanto con mayor evidencia los conoce. El conocimiento claro y distinto destruye la indiferencia, pero deja subsistir la libertad, que constituye, por cierto, el grado más alto de libertad. Cosa distinta es cuando el conocer que precede al querer es oscuro y confuso, porque en ese caso sí se puede hacer consistir la libertad en indiferencia, aunque sea el grado más bajo de libertad. Como dice el propio Descartes, la voluntad «sólo es indiferente cuando ignora lo que es mejor o más verdadero o, al menos, cuando eso no le aparece con tanta claridad como para no admitir duda alguna»[17]. Con lo cual, la indiferencia no pertenece a la esencia de la libertad humana, «porque no somos libres sólo cuando la verdad nos hace indiferentes, sino también principalmente cuando el conocimiento claro y distinto de una cosa nos mueve a su búsqueda»[18]. En todo caso, la indiferencia humana significa algo muy distinto de la indiferencia divina: nuestro poder de afirmar o no afirmar, de hacer o no hacer no es signo de poder, sino más bien de falta de él, porque lo que indica es simplemente nuestra ignorancia acerca del bien y de la verdad, es decir, la impotencia de nuestro entendimiento, mientras que la indiferencia divina es «una prueba muy grande de su omnipotencia»[19].

VI. El mundo

1. *La existencia de las cosas materiales*

Hasta ahora las certezas obtenidas se refieren a dos únicas realidades, como decía Descartes, a dos únicas sustancias: la sustancia pensante y la sustancia infinita. De las dos conocemos su existencia y su naturaleza. Pero aún queda por rescatar de la duda una tercera sustancia: la sustancia extensa. Empecemos por su existencia.

Si examinamos la *idea* clara y distinta de las cosas materiales, esa idea se nos presenta libre de toda contradicción y, en consecuencia, con *posibilidad* de existir, porque Dios *puede* producir todo lo que concebimos clara y distintamente como no contradictorio. Pero no podemos ir más allá de esa posibilidad, ya

17. *Respuestas a las sextas objeciones*, AT, IX/1, 233.
18. *Ibídem*, AT, IX/1, 233-234.
19. *Ibídem*, AT, IX/1, 233.

que, por más que examinemos la idea clara y distinta de las cosas materiales, no podemos deducir de ella la existencia efectiva de esas cosas. La única idea clara y distinta de la que puede sacarse la existencia es la idea de Dios.

Pero, además de posible, la existencia de las cosas materiales es también *probable*. Para convencerse de ello basta con comparar una *idea* geométrica con una *imagen* geométrica. La idea de una figura de mil lados es tan fácil de formar como la idea de una figura de tres lados, porque tan fácilmente entendemos lo uno como lo otro. No sucede, en cambio, lo mismo con la imagen, puesto que la imagen de una figura de mil lados es mucho más difícil de formar que la de una figura de tres lados. Esta dificultad induce a pensar que en la formación de la imagen interviene una realidad que no es el espíritu, sino distinta de él. Y esa realidad bien puede ser el cuerpo, al que el espíritu está unido. De ahí que sea probable que existan los cuerpos.

Pero, además de posible y probable, la existencia de los cuerpos es también *cierta*. A esa certeza se llega a partir de las *sensaciones*. Y es que las sensaciones se dan a menudo en nosotros sin nuestro consentimiento, incluso contra él. Esto indica que la causa de las sensaciones no puede ser el sujeto que las experimenta, sino algo exterior a él. Ese algo son precisamente los cuerpos. Y es que las sensaciones van acompañadas de una fuerte inclinación natural a creer que las sensaciones son producidas por los cuerpos. Y esa inclinación es veraz, porque, al ser natural, tiene su origen en el autor de la naturaleza, Dios, que no puede engañarnos. No queda, pues, más remedio que afirmar como cierto que los cuerpos existen. Y para llegar a su certeza es indispensable acudir a la veracidad divina, que es, de esta manera, una pieza clave en el sistema cartesiano. A esta necesidad de acudir a la veracidad divina para asegurar la existencia del mundo le llamó Kant *idealismo problemático*, en el sentido de que Descartes no niega que el mundo exista, sino que rechaza que podamos estar ciertos de su existencia de manera *directa*.

2. *La esencia de las cosas materiales*

a) No basta con saber que los cuerpos existen, sino que hace falta conocer también su esencia. ¿Cómo descubrirla? Para averiguarlo hay que empezar por señalar todas las propiedades que convienen a las cosas materiales: dureza, fluidez, movimiento, figura, divisibilidad, impenetrabilidad y extensión. Entre esas propiedades, unas acompañan siempre a la materia (figura, divisibilidad, impenetrabilidad y extensión) mientras otras no (dureza, fluidez y movimiento, pues hay cuerpos blandos, sólidos y en reposo), y por eso ninguna de estas últimas puede constituir su esencia; esta hay que buscarla entre las primeras. Concretamente hay que asignarla a aquella de la que todas las otras dependen. Y esa es la extensión, porque, mientras la figura, la divisibilidad y la impenetrabilidad suponen la extensión, esta no supone aquellas, pues no se puede pensar la figura, la divisibilidad y la impenetrabilidad sin pensar antes la extensión, mientras que se puede pensar la

extensión sin pensar la figura, la divisibilidad y la impenetrabilidad. Por eso, la extensión es la esencia de la materia. Y es que sólo ella puede concebirse con claridad y distinción respecto de las demás propiedades como esencia de la materia.

Por extensión entiende Descartes la longitud, la anchura y la profundidad. De los cuerpos quedan, por tanto, excluidas las cualidades que los clásicos llaman sensibles propios, y los modernos cualidades secundarias, como colores, olores, sabores, etc. Esas cualidades se ven reducidas a meras impresiones subjetivas, dado que en los cuerpos no hay más que ciertas disposiciones que provocan en nosotros esas sensaciones de color, sabor, olor, etc. Es una solución parecida a la dada anteriormente por Galileo. Pero sólo parecida: parecida, porque los dos afirman el valor subjetivo de las cualidades secundarias; sólo parecida, porque en el caso galileano las cualidades secundarias dejan de ser realidades físicas para convertirse en realidades fisiológicas, mientras que en el caso cartesiano se convierten en realidades psíquicas. La razón de esa conversión la encuentra Galileo en el sistema nervioso. Son realidades fisiológicas, argumenta Galileo, porque lo que hay de más en el mundo viviente de los animales, que son los que sienten, respecto del mundo no viviente de las cosas físicas, que no sienten, es el sistema nervioso. Descartes, en cambio, piensa que el motivo de la conversión hay que buscarlo en el alma. Son realidades psíquicas, razona Descartes, porque lo que hay de más en las sensaciones es que son conscientes, y la conciencia es cosa del alma, no del cuerpo.

Reducidos los cuerpos a extensión, bien puede decirse que el concepto cartesiano de cuerpo es un concepto geométrico y, en consecuencia, fácilmente cuantificable, cosa que no ocurría en la concepción aristotélica para la que la esencia del cuerpo está constituida por materia y forma, y la forma no se deja cuantificar. De esta manera, la materia puede ser estudiada a fondo sin que queden residuos oscuros u ocultos.

b) Dicho esto, habría que añadir que la esencia de los cuerpos es la extensión, pero la extensión en movimiento, infundido por Dios en el momento mismo de la creación. Ese movimiento está regido por unas cuantas leyes: 1) La *ley de la inercia*, según la cual todas las cosas permanecen en el estado en que se encuentran mientras nada las cambie (ningún cuerpo que esté en reposo empieza a moverse por sí mismo, ni ningún cuerpo que esté en movimiento deja de moverse por sí mismo). 2) La *ley de la conservación de la misma cantidad de movimiento*, según la cual, cuando un cuerpo choca con otro el movimiento no se pierde, sino que su cantidad permanece constante. 3) La *ley de la simplicidad del movimiento*, según la cual todo cuerpo en movimiento tiende a continuar ese movimiento en línea recta, porque el movimiento rectilíneo es el movimiento original del cual derivan los demás por su encuentro con otros cuerpos.

Esos efectos, por lo demás, no hacen sino traslucir la inmutabilidad de la causa, es decir, la inmutabilidad de Dios. Manifiestan, efectivamente, esa inmutabilidad: que las cosas tiendan a permanecer en el mismo estado; que conserven la misma cantidad de movimiento; que mantengan la misma orientación rectilí-

nea. Por lo cual, si todo esto depende de Dios, concretamente de su inmutabilidad, debemos decir que la física cartesiana se sigue de premisas metafísicas claras (recuérdese la comparación de la filosofía con un árbol: la metafísica son las raíces y la física es el tronco).

c) De esa materia en movimiento queda excluida toda finalidad. En materias morales puede resultar útil considerar el fin que Dios se ha propuesto con el universo, puesto que de esa manera podemos sentirnos incitados a tributarle alabanzas, pero en materias físicas o naturales sería completamente desacertado, pues entraña una tremenda arrogancia querer hacerse con los fines de Dios. ¿Por qué? Sencillamente, por nuestra finitud. «Basta esta sola razón para persuadirme de que todas esas causas que suelen sacarse del fin de nada valen en el ámbito de las cosas físicas o naturales» [20].

d) Después de esto se comprende que Descartes sea tachado de mecanicista, doctrina según la cual todos los fenómenos de la naturaleza se explican en virtud de la extensión y el movimiento, como si se tratase de una máquina. Y esta explicación es aplicable no sólo a la realidad no viviente, sino también a la realidad viviente, es decir, a la vida de las plantas, de los animales y del cuerpo humano. De modo que, para explicar la vida vegetativa y la sensitiva, no se necesita echar mano de un alma vegetativa y sensitiva, como venían haciendo los filósofos desde Aristóteles, sino que para eso basta acudir a la materia y al movimiento. Las plantas, los animales y el cuerpo humano no son sino máquinas más o menos complejas, esto es, *autómatas*. No se admite más alma que la racional (la *res cogitans*), creada por Dios.

VII. El hombre

1. *La sustancia*

Después de haber rescatado de la duda al yo, a Dios y al mundo, debemos añadir que los tres son sustancias: sustancia espiritual, sustancia divina y sustancia corpórea. ¿Qué significa que son sustancias? Sustancia, dice Descartes, «es una cosa que existe de tal manera que no necesita más que de sí misma para existir» [21]. Define, pues, la sustancia por la independencia, como también lo hacían los aristotélicos, pero con la gran diferencia de que para estos la independencia es *entitativa* (lo que puede existir en sí y no en otro) mientras que para Descartes es *causal* (una cosa que no necesita de ninguna otra cosa para existir).

Sin embargo, si bien se mira, esa definición cartesiana no se puede aplicar más que a Dios, porque Él es el único que no necesita de nada para existir, con lo

20. *Meditaciones*, IV, AT, IX, 44.
21. *Principios de filosofía*, I, 51, AT, IX/2, 47.

cual no habría más que una única sustancia, la divina. Esa fue la conclusión que sacó Spinoza, reduciendo las otras sustancias a modificaciones de esa única sustancia. Pero Descartes no llegó a tanto, puesto que añadió que es sustancia lo que no necesita de nada para existir (Dios), y también lo que no necesita de nada para existir, salvo de Dios (sustancias creadas, es decir, sustancias espirituales y sustancias corporales). Con lo cual, aunque las criaturas son sustancias, la palabra sustancia se aplica primeramente a Dios y secundariamente a las criaturas. Dicho de otra manera, el término sustancia no es unívoco, sino análogo, siendo la sustancia divina el analogado principal y las sustancias creadas los secundarios. Exactamente al revés de lo que pensaban los aristotélico-escolásticos, para quienes las sustancias creadas son el analogado principal, siendo Dios el secundario. Pero si prescindimos de Dios la palabra sustancia se aplica unívocamente a todas las sustancias creadas, espirituales y corporales, porque todas cumplen por igual la definición de sustancia.

Las sustancias se conocen a partir de sus *atributos*; cualquier atributo da a conocer la sustancia. Pero no todos son iguales, porque entre ellos hay uno que se le atribuye a la sustancia de manera tal que viene a constituir su esencia, hasta el punto de ser inseparable de ella (porque entre el atributo principal y la sustancia no hay más que una distinción de razón y, por consiguiente, recíproca), de manera que bien puede decirse que la sustancia es ese atributo sustancializado. Así, el atributo principal de la sustancia espiritual es el pensamiento y el atributo principal de las cosas corpóreas es la extensión tridimensional, es decir, en longitud, anchura y profundidad.

Pero cabe que esos atributos de pensamiento y extensión sean a su vez objetos de nuevas atribuciones, que ya no son inseparables, sino separables. Para esas atribuciones Descartes acostumbra a reservar el nombre de *modos*. Así, los modos del pensamiento pueden ser varios, ya que pueden revestir cualquier forma de percepción o de volición. Y también pueden ser varios los modos de la extensión, puesto que ésta puede adoptar la forma de extensión cuadrada, circular, etc. Con lo cual, los modos no son sino modificaciones o maneras de ser del atributo correspondiente, razón por la que lo presuponen siempre, igual que los atributos presuponen la sustancia. Así, la percepción y la volición presuponen el pensamiento, porque no son más que maneras suyas de ser; y lo cuadrado y lo circular presuponen la extensión, ya que no son más que maneras de ser de la extensión. (Entre el modo y el atributo principal hay una distinción modal y, por consiguiente, recíproca).

2. *La unión del alma y el cuerpo*

En la doctrina aristotélica el hombre consta de dos sustancias que se unen para formar una sola, en la que el alma se une sustancialmente al cuerpo como la forma a la materia.

¿Piensa lo mismo Descartes? Pudiera parecer que sí, porque hay dos hechos de experiencia que parecen apoyar esa doctrina. *a*) Todos los días experimenta-

mos, en efecto, esa estrecha unión entre el alma y el cuerpo en los *movimientos voluntarios*, porque en ellos el alma se sirve del cuerpo como un agente se sirve de un instrumento. Podría argüirse que eso no prueba una unión íntima entre el alma y el cuerpo, sino simplemente que el alma está alojada en un cuerpo como un piloto en un navío, y que así como el piloto se sirve del navío como un agente se sirve de un instrumento, así también el alma se sirve del cuerpo en sus movimientos voluntarios. Pero Descartes no acepta esa explicación, sino que sostiene que el alma está íntimamente unida al cuerpo y, por decirlo así, tan entremezclada con él que parece componer con él un solo todo. *b*) Para convencerse de ello, dice Descartes, basta con prestar atención a nuestras *sensaciones* de dolor, hambre y sed, etc. Si no hubiese una unión íntima entre el alma y el cuerpo, cuando nuestro cuerpo sufre una herida nosotros (que no somos más que una cosa pensante) no sentiríamos dolor, sino que percibiríamos la herida sólo mediante el entendimiento, como un piloto percibe por la vista si algo ha dañado el casco de su nave. Si un espíritu puro, por ejemplo un ángel, estuviese alojado en un cuerpo humano, pero no entremezclado con él, no sentiría como sentimos nosotros, sino que únicamente percibiría los movimientos causados por las cosas externas. Las sensaciones son, pues, el argumento definitivo a favor de la unión sustancial; tan definitivo que incluso llega a señalar el punto concreto en el que se ejerce la acción del alma sobre el cuerpo, y viceversa: la glándula pineal, situada en el cerebro.

Pero el asunto no es tan fácil como los datos empíricos (los movimientos voluntarios y las sensaciones) sugieren, pues, si son verdad esos datos empíricos, también lo es que la razón nos asegura que el alma y el cuerpo son sustancias absolutamente heterogéneas, porque la esencia del alma es el pensamiento y la del cuerpo es la extensión, con lo cual no tienen nada que ver entre sí, porque ni el alma es extensa, ni el cuerpo piensa. Y si es así, resulta difícil afirmar que se da entre ellos una unión sustancial. Más bien parece deducirse que su unión es la que mantiene el piloto con su nave. Es el famoso dualismo entre el alma y el cuerpo.

Cartesianos como Malebranche, Spinoza y Leibniz se encargaron de subrayar esa dificultad, poniendo de relieve que la idea de la unión sustancial no es clara y distinta, sino oscura y confusa. Para remediar ese problema acudieron a Dios, aunque cada uno a su manera: Malebranche mediante el ocasionalismo; Spinoza, echando mano del paralelismo; Leibniz proponiendo la armonía preestablecida. Iremos viendo estas soluciones en los lugares correspondientes

3. *La inmortalidad del alma*

La inmortalidad del alma cuenta con dos motivos racionales y uno religioso.

a) En primer lugar, la inmortalidad se deduce de la distinción del alma y del cuerpo, porque, si el alma es de una naturaleza enteramente distinta de la del cuerpo, no está por naturaleza destinada a morir con él, sino que puede existir sin él.

b) La inmortalidad del alma no sale sólo de la doctrina de la total distinción del alma y el cuerpo, sino también de la doctrina según la cual el alma es indivisible, porque lo que por naturaleza es indivisible es por naturaleza incorruptible.

c) Además de contar con motivos racionales, hay que acudir también a la revelación. Efectivamente, la razón nos enseña que, por ser enteramente distinta del cuerpo, el alma no está por naturaleza destinada a morir con él; y nos dice también que, por ser indivisible, no está sometida a la muerte. Ahora bien, el que no esté destinada o sometida a la muerte no quiere decir que viva. Hace falta que alguien, Dios, le dé la vida. Pero ¿quién nos asegura eso? Sólo Dios. Por eso, si alguien quiere saber si Dios ha determinado que las almas humanas siguen viviendo en el momento en que son destruidos los cuerpos, ha de preguntárselo a Dios. Y como Él nos ha revelado su voluntad de que seguiremos viviendo, debemos eliminar cualquier duda que se nos presente. Con lo cual, lo que nuestra razón nos ofrece negativamente (nuestra alma no está destinada a morir con el cuerpo), la revelación nos lo presenta positivamente (nuestra alma seguirá viviendo).

4. *Los principios de la vida moral*

a) Las reglas de la moral provisional

Más atrás vimos que la duda cartesiana es teórica, no práctica, puesto que la práctica exige obrar incluso sin evidencia. Por lo cual, antes de conseguir la evidencia, hemos de seguir una moral, que Descartes llama *provisional*. De ella dice que es «una moral imperfecta que uno puede seguir provisionalmente, mientras no encuentre otra mejor» [22]. Esa moral, dice en el *Discurso del método*, consta de tres reglas.

– La primera puede ser llamada de la *adaptación*, con tal de no entender esta palabra como puro conformismo, ya que ella no nos dice que debemos *dejarnos gobernar por* las circunstancias, sino que debemos *gobernarnos de acuerdo con* ellas. Esta regla consiste en «obedecer las leyes y costumbres de mi país, conservando siempre la religión en la que Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde mi infancia, y gobernarme en todo lo demás de acuerdo con las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso, que fuesen comúnmente admitidas en la práctica por los más sensatos de aquellos con los que tendría que vivir» [23]. Por lo tanto, según esta regla, ni este país, ni sus leyes, ni sus costumbres, ni su religión, ni sus opiniones dependen de nosotros. Lo único que de nosotros depende es la manera de encararnos a esas circunstancias. Y así, podemos acomodarnos o rebelarnos contra ellas. Y no es poco, porque, aunque no tenemos poder sobre las cosas, tenemos poder absoluto sobre nuestro espíritu, lo cual sig-

22. *Principios de filosofía*, Prefacio, AT, IX/2, 15.
23. *Discurso del método*, III, AT, VI, 22-23.

nifica que podemos querer lo que queramos querer. Aunque no podemos disponer de nada, siempre podemos disponer de nuestra voluntad. Por eso, puede decirse con acierto que estamos ante la regla de la *libertad absoluta*.

– La segunda puede denominarse de la *perseverancia*, y viene a ser un complemento de la primera, puesto que esta se refiere a la libertad y aquella al buen uso de la libertad. La segunda regla dice, en efecto, que debo «ser en mis acciones lo más firme y resolutivo que pueda y, una vez que me haya determinado, seguir con constancia las opiniones más dudosas como si fuesen muy seguras. Imitando en esto a los viajeros que, extraviados en un bosque, no deben caminar al azar de un lado para otro, y menos aún detenerse en un sitio, sino caminar lo más recto que puedan en una misma dirección, sin cambiarla por leves razones, aunque haya sido sólo el capricho el que en un comienzo les haya determinado a elegirlo, porque, de esta manera, si no llegan exactamente donde desean, al menos llegarán, finalmente, a alguna parte, donde, por supuesto, estarán mejor que en medio del bosque» [24]. Como se ve, esta regla es un corolario de la primera, puesto que, si esta nos disuadía de no comprometernos cuando nos falta certeza, la segunda nos exhorta a salir de esa ignorancia. Al ignorar todo somos como un viajero perdido en un bosque, que no sabe qué dirección tomar, pero que en todo caso debe tomar una, sea la que sea, para salir del bosque. Si nuestra voluntad espera de nuestro entendimiento alguna razón, no la encontrará. Pero al menos hay una cosa que conocemos, a saber: que la acción será menos mala que la inactividad, y la peor cosa que podamos aprender será mejor que la ignorancia. En la ignorancia de lo que es el bien y el mal, el único bien que podemos conocer es que debemos salir de ahí. Por eso, el único bien es querer, porque basta elegir, dentro de la más completa ignorancia, una sola dirección en el bosque y mantenerse en ella para salir del bosque. De la misma manera que Dios no quiere las cosas porque sean buenas, sino que son buenas porque Dios las quiere, así también nuestra voluntad no es buena porque se determina a una acción buena, sino que la acción es buena porque nuestra voluntad se determina resueltamente a ella. Con lo cual, nuestra libertad viene a ser como la imagen de Dios en nosotros.

– La tercera puede llamarse de la *felicidad de la vida*, y dice que debo «intentar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna, y cambiar mis pensamientos antes que el orden del mundo; y en general acostumbrarme a creer que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder salvo nuestros pensamientos» [25]. Como se ve, el fin de esta regla es llevar una vida feliz. Ahora bien, esto sólo es posible si poseo todo lo que deseo. Pero para eso es necesario que desee sólo lo que poseo. Como ni el mundo ni la fortuna dependen de mí no debo desearlos. Lo único que está enteramente en nuestras manos son nuestros pensamientos, pero entendidos no como conocimientos, puesto que estos están muchas

24. *Discurso del método*, III, AT, VI, 24-25.
25. *Ibídem*, III, AT, VI, 25.

veces más allá de nuestras fuerzas, sino como voluntades. De ahí que eso sea lo único que debo desear. ¿Y cómo conseguirlo? El procedimiento es muy simple: no deseando aquello de lo que estamos privados. ¿Y cómo podemos no desearlo? Simplemente considerándolo imposible. Precisamente por eso, los más pobres y desgraciados son tan capaces de llevar una vida feliz como los más afortunados, porque todo depende de su voluntad. Con lo cual, paradójicamente, rechazando poseer cualquier cosa poseemos todo, ya que todo depende de nuestra voluntad. De manera que, sin poseer nada, el hombre puede alcanzar una felicidad tal que ni siquiera la de los dioses es mayor. Descartes expresa esta idea diciendo que los filósofos estoicos pudieron «rivalizar en felicidad con sus dioses» [26]. Pero para ello no hay más camino que el indicado por esta regla, a saber: rechazar como imposible todas las cosas que nos son rehusadas, es decir, hacer de la necesidad virtud.

b) Las reglas de la moral definitiva

Aunque en el *Discurso* haya presentado las reglas anteriores como provisionales, jamás renunció a ellas, y en su correspondencia con la princesa Elisabeth las presenta como necesarias y suficientes para conducir al hombre no a la simple felicidad empírica, sino también al bien supremo y, en consecuencia, no sólo a la *felicitas*, sino también a la *beatitudo*. Podemos ser felices «con tal de observar tres cosas a las que se refieren las reglas de la moral que he relatado en el *Discurso del método*» [27]. Y de hecho, después de haberlas corregido, se las propone a la princesa como frutos de su moral definitiva.

– «La primera es que cada uno intente servirse siempre, lo mejor que pueda, de su espíritu, para conocer lo que debe hacer o no hacer en todas las circunstancias de la vida» [28].

– «La segunda, que tome una resolución firme y constante de ejecutar todo lo que la razón le aconseje, sin que sus pasiones o sus apetitos lo desvíen de ello; y creo que la virtud consiste en la firmeza de esta resolución» [29].

– «La tercera, que, mientras actúe así, en la medida de lo posible, según la razón, considere que todos los bienes que no posee están fuera de su alcance tanto unos como otros, y que, de esta manera, se acostumbre a no desearlos, porque sólo el deseo, el pesar o el arrepentimiento pueden impedirnos ser felices. Pero, si hacemos siempre lo que nos dicta nuestra razón, no tendremos nunca motivo para arrepentirnos, aunque los acontecimientos nos hagan ver después que nos hemos equivocado, ya que eso no es culpa nuestra» [30]. No deseamos, por ejemplo,

26. *Discurso del método*, III, AT, VI, 26.
27. *A Elisabeth*, 4 de agosto de 1645, AT, IV, 265.
28. *Ibídem*.
29. *Ibídem*, AT, IV, 266.
30. *Ibídem*.

tener más brazos o más lenguas que las que tenemos, pero deseamos tener más salud o más riqueza. Eso es debido a que imaginamos que estas cosas podrían ser conseguidas con nuestra conducta o que son debidas a nuestra naturaleza. De esta opinión podemos librarnos considerando que, por haber seguido siempre el consejo de nuestra razón, no hemos omitido nada de lo que estaba en nuestro poder y que las enfermedades y los infortunios son tan naturales para el hombre como la salud y la prosperidad.

c) La provisionalidad de las reglas

Llegados aquí, los conocedores de Descartes suelen preguntarse, ¿qué tienen de provisional las reglas de la moral propuestas en el *Discurso*? Y acostumbran a responder tres cosas.

– Desde luego, es provisional su lugar, porque, aun suponiendo que estuviesen destinadas a convertirse en definitivas, sólo podrían hacerlo cuando la razón hubiera llegado a ello siguiendo el orden de las razones. Hasta ese momento no se sabe si son o no reglas ciertas.

– Las reglas de la moral definitiva son el fruto último de la sabiduría. Por eso, en una carta a Elisabeth empieza enunciando una regla que no aparece en el *Discurso*, a saber: el que busque la *beatitudo* trate siempre «de servirse, lo mejor que pueda, de su espíritu, para conocer lo que debe hacer o no hacer en todas las circunstancias de su vida»[31]. Ahora bien, este uso de la razón sólo puede ser perfecto cuando se conocen todas las verdades de que depende la moral. Por eso, las reglas de la moral provisional pueden ser definitivas, pero todavía no sabemos si lo son.

– Si sabemos que las reglas de la moral provisional son válidas sin saber aún si son ciertas, su validez no está fundada en la verdad, sino en otra cosa. Esa otra cosa es el uso de la vida. Y es que, como dice el propio Descartes en las *Respuestas a las segundas objeciones*, hay que distinguir entre el uso de la vida y la contemplación de la verdad. En uno y otro ámbito la voluntad ha de tomar decisiones, pero la voluntad ha de tomar decisiones sin esperar a la evidencia, cuando se trata del uso de la vida; mientras que no debe decidirse hasta lograr la evidencia, cuando se trata de la contemplación de la verdad.

31. *A Elisabeth*, 4 de agosto de 1645, AT, IV, 265.

Capítulo III
Malebranche

I. Vida y obras

Hijo de un alto funcionario real, Nicolás Malebranche nació en París en 1638. Su delicada salud le obligó a seguir un régimen de estudios humanistas en su casa bajo la dirección de un preceptor, hasta que a los dieciséis años pudo abandonar ya este sistema para cursar estudios de filosofía en el Colegio de La Marche, que, dirigidos por un famoso aristotélico, duraron dos años (1654-1656). A su término pasó a la Sorbona, en donde siguió estudios de teología durante tres años (1656-1659), aunque, igual que los de filosofía, no le entusiasmaron demasiado.

En los primeros días de 1660 entró en la Congregación del Oratorio, en donde, después de un año de noviciado dedicado completamente a la vida espiritual, terminó los estudios que le encaminaron definitivamente al sacerdocio en 1664. No parece que durante ese período hubiera tenido Malebranche conocimiento de la filosofía de Descartes. Ese descubrimiento tuvo lugar el mismo año de su ordenación sacerdotal, cuando cayó en sus manos el tratado de *El hombre*, que le causó una profunda impresión. Se dice que la lectura de esa obra le producía palpitaciones cardíacas tan fuertes que se veía obligado a abandonar continuamente la lectura. A partir de ahí vendrían las lecturas físicas y metafísicas de Descartes. El cartesianismo es, de esta manera, una de las inspiraciones de su pensamiento. La otra es la de san Agustín, que tenía gran influencia en la Congregación. Algunos intérpretes han distribuido esas dos inspiraciones entre las ciencias y la metafísica, afirmando que Malebranche es cartesiano en ciencia y agustiniano en metafísica. Semejante explicación es, sin embargo, errónea, porque la metafísica de Malebranche es agustiniana, pero también cartesiana; de esto parece que ya no cabe hoy duda alguna. Incluso habría que decir que Malebranche es, según su propia confesión, antes cartesiano que agustiniano.

Diez años después de haber descubierto a Descartes empezó Malebranche a publicar sus obras, y puede afirmarse que el resto de la historia de su vida coincide con la historia de sus escritos. El primero de ellos, y el más conocido, es la *Búsqueda de la verdad* (1674), que trata de la naturaleza del espíritu y del uso que el hombre debe hacer de él para evitar el error. Vinieron después las *Conversaciones cristianas* (1677), en las que intenta justificar la verdad de la religión y la moral cristianas, así como las *Meditaciones sobre la humildad y la penitencia* (1677).

A la década siguiente pertenecen muchos de sus escritos. El primero es el *Tratado de la naturaleza y de la gracia* (1680). Le siguen las *Meditaciones cristianas y metafísicas* (1683) y su *Tratado de moral* (1684). A continuación se publican sus polémicas con Arnauld, que serían recogidas más tarde en una sola obra titulada *Colección de todas las respuestas de Malebranche a Arnauld*. Aunque esta polémica con Arnauld parecía haberse agotado, se reabrió nueve años más tarde. Hasta ese momento, Malebranche se dedicó a la composición de sus *Conversaciones sobre la metafísica y la religión* (1686), que quizás es la obra, según confesión del propio autor, que mejor compendia su filosofía. En ediciones posteriores le añadirá unas *Conversaciones sobre la muerte* (1696). Al año siguiente vio la luz su *Tratado del amor de Dios*, en el que trataba de salir al paso de la interpretación que Lamy hacía de sus textos sobre el amor desde la perspectiva del quietismo.

Más tarde tomó partido contra los jesuitas, cuyos métodos apologéticos eran entonces muy discutidos, puesto que se creía que, en provecho de las misiones, rebajaban la verdad de la religión. Para salir al paso de esos procedimientos escribió su *Conversación entre un filósofo cristiano y de un filósofo chino sobre la existencia y la naturaleza de Dios* (1708). Naturalmente, esta obra no fue bien acogida por los jesuitas.

La última polémica la mantuvo Malebranche con Bousier, contra quien escribió sus *Reflexiones sobre la premoción física*, su última discusión. Poco a poco fue extinguiéndose hasta su muerte, en 1715; había cumplido setenta y siete años.

II. La naturaleza del conocimiento

Malebranche inicia la *Búsqueda de la verdad* afirmando que el espíritu del hombre se encuentra situado entre el Creador y las criaturas corporales, pues sobre él no hay nada, salvo Dios, ni nada bajo él, excepto los cuerpos. Y de esta situación se derivan dos relaciones naturales: una con Dios y otra con el cuerpo, pues tan natural es para el espíritu relacionarse con uno como con el otro. Por tanto, se equivocan los filósofos (paganos) que únicamente admiten la relación del espíritu con el cuerpo y también los filósofos (cristianos) que, aun aceptando ambas relaciones, no admiten la superioridad de la relación del espíritu con Dios, que es necesaria (ya que Dios es su causa), mientras que la del espíritu con el cuerpo no lo es (porque puede sobrevivir sin ella). Por eso, la tarea del verdadero

filósofo consiste en subrayar la relación del espíritu con Dios, haciendo que la relación del espíritu con el cuerpo ocupe el puesto correspondiente. Ese es el objetivo que pretende cumplir Malebranche, echando mano en un caso de los sentidos y la imaginación y, en el otro, del entendimiento [1].

Pues bien, nuestro entendimiento tiene cuatro maneras de entender las cosas: *por sí mismas*, que es la manera de conocer a Dios; *por sus ideas*, los cuerpos; *por conciencia o sentimiento interior*, el propio espíritu; *por conjetura*, el espíritu de los demás. De este modo, a cada una de las maneras de conocer le corresponde una cosa. No se trata de que una misma cosa sea captada por los diferentes géneros de conocimiento, de manera que la cosa en cuestión vaya siendo cada vez mejor conocida, sino de que cada uno de los modos de conocer sea un modo de conocer cada una de las cosas [2].

Todas estas maneras de conocer *entrañan cierta unión entre el cognoscente y lo conocido*, con lo cual Malebranche se suma a la tesis, reiterada desde antiguo, de que conocer un objeto es unirse a él. Para expresar esa unión llega incluso a imaginar al alma viajando por los cielos para unirse allí a los astros que quiere conocer. Naturalmente, esto es «una especie de broma» [3], pero encierra una profunda lección, porque con ella quiere expresar el movimiento que la lleva hacia el objeto para unirse a él en el conocimiento.

Esta unión unas veces se produce *directamente* y otras, *indirectamente*, según los objetos sean interiores al propio sujeto o exteriores a él. Cuando el objeto está dentro del alma, la unión cognoscitiva es directa, que es lo que ocurre con el conocimiento de nosotros mismos y con el conocimiento de Dios; mientras que, cuando el objeto está fuera del alma, la unión cognoscitiva es indirecta, que es el caso del conocimiento de los cuerpos y de los demás. Hay, de este modo, dos formas de conocimiento directas (el conocimiento de Dios y del propio espíritu) y dos formas de conocimiento indirectas (el conocimiento de los cuerpos y de los demás espíritus humanos) [4].

III. El conocimiento de los cuerpos

1. *La esencia de los cuerpos*

1) El conocimiento de la esencia de los cuerpos es indirecto. Que debe ser indirecto viene impuesto por la incapacidad de los cuerpos para actuar sobre un

1. Cfr. *Búsqueda de la verdad*, Prefacio. *Œuvres complètes*. Edic. Robinet, Vrin, París, 1960-1976, I, 10.
2. Cfr. *Ibídem*, III, II, VII, § 1. *Œuvres*, I, 448.
3. *Respuesta al libro de las verdaderas y de las falsas ideas*, XII, VII. *Œuvres*, VI, 95.
4. Cfr. *Búsqueda de la verdad*, III, II, I, § 1. *Œuvres*, I, 415.

cognoscente que es puramente pasivo, pero con una pasividad que no es precognoscitiva, como la de Tomás de Aquino, sino cognoscitiva, como la de Descartes. Tomás de Aquino, en efecto, creía que lo constitutivo del cognoscente es la actividad, es decir, la acción por la que capta la realidad que va a conocer, mientras que la pasividad es anterior al conocimiento propiamente dicho, algo así como un requisito indispensable para conocer, pero que no constituye el conocimiento propiamente dicho, que es actividad. Para Descartes, en cambio, lo constitutivo del conocimiento propiamente dicho es la pasividad del cognoscente. Al cognoscente le ocurre lo mismo que a la cera, pues así como no es propiamente una acción, sino una pasión que la cera reciba diversas figuras, así también es una pasión que el cognoscente reciba diversas ideas. Pues bien, también Malebranche cree que «el cognoscente es enteramente pasivo y no entraña ninguna acción» [5]. Al cognoscente le pasa, por poner un ejemplo suyo, lo mismo que a la materia, porque así como la capacidad que tienen los cuerpos de adoptar diversas figuras no es activa, sino pasiva, también es pasiva la capacidad que tiene el cognoscente de recibir diversas ideas. Al ser pasivo, el cognoscente necesita que las realidades corpóreas actúen sobre él, pues sólo entonces podrá conocerlas. Ahora bien, eso es lo que los cuerpos no pueden hacer; entiéndase bien, lo que los cuerpos no pueden hacer directamente o, como suele decir el autor, por sí mismos. Lo impiden razones de *heterogeneidad*: lo que no piensa no puede producir pensamientos; de *inferioridad*: lo que tiene menos realidad no puede producir lo que tiene más; de *pasividad*: lo que es pasivo (como la materia, que es pura extensión, desprovista de toda fuerza) no puede producir nada.

Estas razones impiden la acción directa de los cuerpos y, en consecuencia, hacen imposible que los cuerpos puedan ser conocidos directamente. De manera que, si queremos conocer las realidades corpóreas, ha de ser de manera indirecta, valiéndonos de unas realidades no corpóreas que, haciendo las veces de los cuerpos, actúen directamente sobre nosotros [6]. Esas realidades no corpóreas son *las ideas*, que, de esta manera, ejercen un papel mediador: conocemos las cosas corpóreas no por sí mismas, sino por medio de las ideas que tenemos de ellas. Aclarar la naturaleza de esa mediación no resulta, sin embargo, fácil.

Decía santo Tomás que las especies pueden considerarse por referencia al sujeto cognoscente y al objeto conocido. Referidas al cognoscente, las especies son realidades que inhieren en el cognoscente como el accidente en la sustancia, y de ahí que no remitan más allá de él. Referidas, en cambio, a lo conocido, son semejanzas de otra realidad, y por eso llevan más allá del sujeto cognoscente. Algo semejante afirma Descartes de las ideas, porque también ellas pueden relacionarse con nosotros y con algo distinto de nosotros. En relación con nosotros, las ideas son maneras de ser de nuestro pensamiento, estados psicológicos nuestros. En cambio, en relación con las cosas son representaciones de las cosas. Son, por tan-

5. *Búsqueda de la verdad*, I, I, § 1. *Œuvres*, I, 43.
6. Cfr. *Ibídem*, III, II, I, § 1. *Œuvres*, I, 413, nota c.

to, *modificaciones* de nuestra alma que *representan* las realidades exteriores. Pero a los ojos de Malebranche modificación y representación no pueden darse juntas, ya que tienen características contradictorias: las modificaciones son particulares, cambiantes, contingentes, temporales, oscuras, finitas; las representaciones, en cambio, son generales, inmutables, necesarias, eternas, claras, infinitas. Para evitar esa contradicción, Malebranche cree que lo mejor es separar modificación y representación, interpretando las ideas sensibles como modificaciones y las ideas intelectuales como representaciones: las ideas de los sentidos (en adelante las llamaremos simplemente *sensaciones*) son modificaciones, pero no representaciones, mientras que las ideas del entendimiento (desde ahora, sencillamente *ideas*) son representaciones, pero no modificaciones.

2) Tomás de Aquino asigna a nuestras sensaciones dos funciones, pues, como él mismo dice, sirven «para el conocimiento de las cosas y para la utilidad de la vida»[7]. Con Descartes la función cognoscitiva prácticamente desaparece, quedando únicamente la función utilitaria: las sensaciones nos han sido dadas para significar qué cosas son convenientes o no para el cuerpo. Pues bien, también Malebranche piensa que la información de las sensaciones es exclusivamente práctica. Por eso, lo que ellas nos dicen sobre las cualidades sensibles como el color, el sonido, el sabor, etc. no puede ser interpretado como verdad acerca de las cosas, como si las cosas fuesen coloreadas, sonoras, sabrosas, etc., sino que debe ser interpretado como utilidad que las cosas nos ofrecen, concretamente, que proporcionan a nuestro cuerpo.

Para conocer la naturaleza de los cuerpos no sirven, pues, las sensaciones; hace falta echar mano de las ideas. ¿De dónde provienen? Malebranche cree que hay cinco orígenes posibles, pero sólo uno verdadero: *a*) las ideas de los cuerpos proceden de los propios cuerpos representados por las ideas; *b*) las ideas son producidas por el espíritu a partir de las impresiones sensibles; *c*) las ideas han sido puestas en nosotros por Dios; *d*) las ideas nacen de la consideración que el espíritu hace de sus propias perfecciones; *e*) vemos las ideas en Dios[8]. De esas cinco soluciones sólo la quinta es verdadera, por la sencilla razón de que las cuatro anteriores hacen de las ideas estados psicológicos, es decir, modificaciones de nuestra alma, cosa que ya se ha visto que es imposible.

Ahora bien, si las ideas no son modificaciones de nuestra alma, no pueden darse en nuestra alma, sino fuera de ella ¿En dónde? En Dios: en Él están las ideas de todas las cosas; por eso, no tenemos más remedio que decir que «vemos todas las cosas en Dios»[9]; entiéndase, todas las cosas de las que tenemos ideas, pues no tenemos ideas de todas las cosas, sino sólo de los cuerpos. Esta solución la saca Malebranche de san Agustín, pues también él dice que vemos en Dios las

7. *Comentario sobre los XII libros de la metafísica de Aristóteles*, lib. I, lect. 1, n. 5.
8. Cfr. *Búsqueda de la verdad*, III, II, I, § 2. *Œuvres*, I, 417.
9. *Ibídem*, III, II, VI. *Œuvres*, I, 437.

verdades eternas. Pero Malebranche corrige a san Agustín en dos puntos. Primero, es mejor hablar de ideas eternas que de verdades eternas, pues al fin y al cabo las verdades no son más que relaciones entre ideas. Segundo, san Agustín había dicho que vemos en Dios las verdades de las cosas que no cambian; Malebranche, en cambio, afirma que vemos en Dios las ideas de las cosas que cambian, como los cuerpos.

Ver las ideas de los cuerpos en Dios no es, sin embargo, ver la idea de cada cuerpo en particular, porque la particularidad incluye finitud, y la finitud no puede darse en Dios. Por eso, ver en Dios la idea de todos los cuerpos quiere decir ver la idea común a todos los cuerpos; y como todos los cuerpos tienen la misma naturaleza, la de la extensión, ver en Dios la idea de todos los cuerpos quiere decir ver en Dios la idea indiferenciada de extensión. A esta idea de extensión le llamó Malebranche *extensión inteligible*, que es como el arquetipo o modelo del mundo material.

2. *La existencia de los cuerpos*

Descartes demuestra la existencia del mundo material asegurando que las sensaciones van acompañadas de una inclinación natural a creer que son producidas por las cosas corpóreas. Por lo cual, las cosas materiales existen, porque si no existiesen, como Dios es el autor de esa inclinación natural, el engaño recaería sobre el propio Dios.

Pues bien, Malebranche cree que Descartes tiene razón en afirmar que tenemos una fuerte inclinación natural a creer que hay cuerpos, pero se equivoca al buscar la garantía de esa inclinación en Dios, porque las inclinaciones naturales, por muy naturales que sean, no dejan de ser inclinaciones y, en consecuencia, faltas de la evidencia indispensable, es decir, desprovistas de la claridad y distinción necesaria para que Dios corra con su garantía. Bien está que Dios respalde lo evidente, porque en ese caso tenemos un conocimiento perfecto, pero resulta excesivo pedirle que salga garante de lo no evidente. Lo grave es que, si falta el respaldo divino, falta también la certeza de la existencia del mundo. Por lo cual, la solución cartesiana no es válida[10].

Pero tampoco es aceptable la de Spinoza. Para él, el mundo necesariamente existe, porque Dios necesariamente lo produce. Malebranche no acepta, sin embargo, esa conexión necesaria del mundo con Dios[11]. Y es que Dios, por ser infinitamente perfecto, se basta plenamente a sí mismo y, por eso, no se ve forzado a producir ningún otro ser, siendo absolutamente libre frente a todas y cada una de las cosas materiales que produce[12].

10. Cfr. *Explicaciones sobre la búsqueda de la verdad*, VI. *Œuvres*, III, 62.
11. Cfr. *Conversaciones sobre metafísica y religión*, VI, § 4. *Œuvres*, XII, 137.
12. Cfr. *Ibídem*, IX, § 7. *Œuvres*, XII, 208.

Malebranche cree que la existencia del mundo material hay que ponerla en relación con la voluntad divina[13]: el mundo existe, porque Dios quiere que exista. Y Él mismo se encarga de revelarnos su voluntad de manera natural y sobrenatural.

La *revelación natural* es la que nos proporcionan las sensaciones: estas son como una especie de revelación natural, porque para convencerse de que los cuerpos existen basta con sentirlos, es decir, con sentir el calor, el color, el dolor que producen, etc.[14]. Y si nos parece llamativo calificar las sensaciones como revelaciones es porque olvidamos que «es Dios mismo quien produce en nuestra alma las diferentes sensaciones que la afectan con ocasión de los cambios que acontecen en tu cuerpo»[15]. El dolor de un pinchazo, por ejemplo, no es causado por la cosa que nos pincha, sino por Dios con ocasión de la alteración que experimenta nuestro cuerpo. Con lo cual, la sensación de dolor es una especie de revelación natural de la cosa que nos pincha.

De nada vale objetar que con frecuencia las sensaciones (porque las utilizamos para un uso para el que no han sido dadas) son engañosas, porque eso puede corregirse por medio de una revelación más alta, a saber, la *revelación de la Sagrada Escritura* que nos enseña que Dios creó el cielo y la tierra. Con lo cual, para estar plenamente convencidos de que hay cuerpos, no basta, como había pensado Descartes, con estar seguros de que Dios no puede engañarnos, sino además de que Dios ha creado, efectivamente, los cuerpos. La fe colabora, de esta manera, con la razón, incapaz de solucionar por sí sola el problema de la existencia de la materia.

IV. El conocimiento de nosotros mismos

1. *La conciencia de nuestra existencia*

El conocimiento que tenemos de nosotros mismos es un conocimiento directo que recibe el nombre de *sentimiento interior o conciencia*. Este tipo de conocimiento es absolutamente adecuado para conocer nuestra propia existencia y la de nuestros propios estados psicológicos, porque nos enseña que existimos, pero también que pensamos, que queremos, que sentimos, que sufrimos, etc., es decir, que están existiendo en nosotros el querer, el sentir, el sufrir, etc. Y esta captación de nuestra existencia y de nuestros propios estados psíquicos es absolutamente cierta. Así, estamos absolutamente ciertos de que cuando vemos los colores, vemos; cuando oímos los sonidos, oímos. El sentimiento interior «no nos engaña jamás»[16].

13. Cfr. *Respuestas a Arnauld*, XIV, § 6. *Œuvres*, VI, 108.
14. Cfr. *Explicaciones sobre la búsqueda de la verdad*, VI. *Œuvres*, III, 61, 64.
15. *Conversaciones sobre metafísica y religión*, VI, § 3. *Œuvres*, XII, 135-136.
16. *Explicaciones sobre la búsqueda de la verdad*, I. *Œuvres*, III, 27.

2. *La conciencia de nuestra esencia*

a) De hecho no conocemos bien nuestra esencia

– Mediante la conciencia o sentimiento interior conocemos bien nuestra existencia, pero mal nuestra esencia. Una esencia se conoce bien cuando se pueden *deducir a priori las propiedades* de esa esencia. Es lo que le pasa, por ejemplo, al matemático. Se puede decir que el matemático conoce bien la esencia de las figuras geométricas, pues con sólo advertir que las figuras son relaciones de distancia permanentes, puede deducir *a priori* las propiedades de esas figuras. Pero lo que le sucede al matemático con las figuras no nos ocurre a nosotros con nuestra propia esencia. Nosotros no podemos, por una simple inspección de nosotros mismos, deducir *a priori* las propiedades que nos convienen y las que no. ¿Quién puede saber, mirando a la pretendida esencia de su alma, si sus modificaciones van a ser placeres o dolores? Nadie. Y, sin embargo, eso es lo que deberíamos saber, si conociéramos la esencia del alma. Si no lo sabemos es porque el sentimiento interior nos proporciona únicamente un conocimiento *a posteriori* de nuestro espíritu, es decir, completamente empírico, que se limita a levantar acta de los estados de nuestra alma. De manera que si nunca hubiéramos experimentado placer o dolor no sabríamos que nuestra alma es capaz de sentir esas cosas. De ella sólo sabemos lo que sentimos que pasa en nosotros. Y lo que detectamos en nosotros es una inacabable sucesión de estados de nuestra alma, que «unas veces siente dolor y otras placer, que a veces quiera ciertas cosas y a veces deja de quererlas» [17]. De ahí que sea imposible cualquier previsión en sentido matemático, que es como decir que sea imposible una psicología racional, como puso de relieve más tarde Kant en su crítica de los paralogismos.

– Una esencia se conoce bien cuando se pueden *comparar de manera exacta* sus propiedades. Es lo que hace el matemático cuando compara un número con otro, por ejemplo, el dos con el cuatro, afirmando con toda precisión que cuatro es el doble de dos; o una figura con otra, por ejemplo, el cuadrado con el triángulo, estableciendo con toda exactitud que el cuadrado es igual a la suma de los triángulos formados al trazar la diagonal. Pero esto no puede hacerse con dos estados del alma. Por supuesto, no puede conseguirse comparando dos estados del mismo género, por ejemplo, dos placeres entre sí o dos dolores entre sí, pues ¿quién, mirando a la pretendida esencia de su alma, puede establecer una relación precisa entre dos placeres o entre dos dolores? Mucho menos puede hacerse comparando dos estados de distinta clase, como el placer y la alegría, el dolor y la tristeza, porque ¿quién, mirando a la pretendida esencia de su alma, es capaz de establecer una relación precisa entre su placer y su alegría, entre su dolor y su tristeza? Sean del mismo o de distinto género, nadie puede establecer una relación entre ellos con la misma precisión con la que establece que cuatro es el do-

17. *Búsqueda de la verdad*, VI, II, V. *Œuvres*, II, 358.

ble de dos o que el cuadrado es igual a la suma de los triángulos formados al trazar la diagonal. En definitiva, porque las relaciones entre los estados del alma no son mensurables.

Cabría tal vez objetar que los estados del alma tienen diversas intensidades que pueden ser medidas o reducidas a número. Pero Malebranche piensa que no es así, pues, aunque hay unos placeres más intensos que otros, esa diversidad nunca puede determinarse con exactitud, porque saber que un placer es mayor que otro no es saber cuánto, es decir, en qué medida [18].

b) De derecho podríamos conocerla bien

Aunque de hecho no conocemos bien nuestra esencia (porque ni podemos descubrir *a priori* todas sus propiedades, ni podemos comparar todas esas propiedades entre sí), de derecho, sin embargo, podríamos hacerlo. Porque, por una parte, al ser el alma una criatura, la esencia del alma debe existir en Dios; y por otra, por estar Dios estrechamente unido a nuestra alma por su presencia, el espíritu puede ver esa esencia del alma existente en Dios. Pero no basta que el hombre pueda ver la esencia de su alma, sino que, además, hace falta que Dios quiera descubrírsela, que es precisamente lo que Dios no considera oportuno [19]. Por dos razones: por innecesario y por perjudicial.

– Por *innecesario*, porque la desvelación de la esencia de nuestra alma por parte del sentimiento interior, aunque parcial, es suficiente para asegurar nuestra salvación, ya que ese conocimiento basta para demostrar la inmortalidad del alma, su espiritualidad, etc. [20].

– Por *perjudicial*, porque «primero, si vieras claramente lo que eres, ya no podrías estar tan estrechamente unido a tu cuerpo. Ya no lo considerarías como una parte de ti mismo... Ya no velarías por la conservación de tu vida... Ya no tendrías víctima para sacrificar a Dios. Segundo, porque la idea de tu alma es tan grande y tan capaz de seducir los espíritus con su belleza que, si vieras claramente la idea de tu alma, ya no podrías pensar en otra cosa... Si tuvieras una idea clara de ti mismo, si vieras en mi espíritu ese arquetipo a cuyo tenor has sido formado, descubrirías tantas bellezas y tantas verdades al contemplarlo que descuidarías todos tus deberes... Absorto en la contemplación de tu ser, lleno de ti mismo, de tu grandeza, de tu belleza, ya no podrías pensar en otra cosa» [21]. Se comprende entonces que en otra ocasión diga que «nada sería más apropiado para darnos un orgullo y un amor propio demoníacos» [22] que el conocimiento claro de la esencia de

18. Cfr. *Explicaciones sobre la búsqueda de la verdad*, XI. *Œuvres*, III, 168.
19. Cfr. *Conversaciones sobre metafísica y religión*, III, § 7. *Œuvres*, XII, 67.
20. Cfr. *Búsqueda de la verdad*, III, II, VII, § 4. *Œuvres*, I, 453.
21. *Meditaciones cristianas* y *metafísicas*, IX, XIX, XX. *Œuvres*, X, 104.
22. *Respuesta al libro de las verdaderas y de las falsas ideas*, XXII, X. *Œuvres*, VI, 156.

nuestra alma. Para evitar eso, hay que esperar a la vida futura. Hasta entonces no nos queda más remedio que confesar que «no soy más que tinieblas para mí mismo, mi sustancia me resulta ininteligible»[23].

Estos son los dos motivos del hecho, atestiguado por la experiencia, de que el hombre carezca de un conocimiento claro de la esencia de su alma. De todas maneras la esencia de nuestra alma, lo mismo que la del cuerpo, existe en Dios. La ausencia de su conocimiento por nuestra parte no es una ausencia de derecho, sino de hecho, es decir, no lo tenemos, pero podríamos tenerlo; incluso lo tendremos, cuando hayan desaparecido los riesgos que encierra.

Si ahora comparásemos a Malebranche con Descartes, habría que decir que este filosofa acerca de la naturaleza del alma a partir del alma sola, mientras que Malebranche lo hace a partir del alma unida esencialmente a Dios, de donde le viene toda luz.

3. *La idea de nuestra esencia*

Si queremos conocer de manera clara nuestra esencia hemos de renunciar a un conocimiento directo a favor de un conocimiento indirecto, es decir, a favor de un conocimiento sacado de otra cosa, concretamente de la materia, de manera negativa y analógica.

a) *De manera negativa*, cuando el conocimiento de nuestro espíritu se obtiene por negación de toda corporeidad (procedimiento por el que se capta lo específico del espíritu). De esta forma se atribuyen al alma, por ejemplo, las cualidades sensibles como el olor, el sabor, el calor, el dolor, etc., pues para demostrar que esas cualidades no son propiedades de los cuerpos, sino del espíritu, no se consulta la idea de alma, sino la de extensión. Y se razona así: al no haber más que dos clases de sustancias, los cuerpos y los espíritus, si las cualidades sensibles no son propiedades de los cuerpos deben ser propiedades del alma, que es la única alternativa que queda.

b) *De manera analógica*, cuando se asegura que el espíritu es semejante al cuerpo (procedimiento por el que se alcanza lo que el primero tiene en común con el segundo). De esta manera conocemos, por ejemplo, que la esencia de nuestra alma es el pensamiento. Y esa analogía podría establecerse más o menos en los siguientes términos: así como en el cuerpo hallamos una serie de propiedades (dureza, movimiento, figura, extensión, etc.), pero sólo una es la esencia de la materia (la extensión), así también en el espíritu encontramos unas cuantas propiedades (sentir, imaginar, querer, pensar), pero sólo una es la esencia del espíritu (pensar). Este procedimiento analógico parece plantear, sin embargo, problemas de legitimidad, pues ¿cómo el conocimiento del alma puede sacarse, por

23. *Meditaciones cristianas* y *metafísicas*, X, XV. *Œuvres*, X, 102.

analogía, del conocimiento de los cuerpos si el alma es absolutamente distinta del cuerpo?

Sea como sea, si el conocimiento de los cuerpos es el medio (negativo o analógico) para el conocimiento claro del alma, hay que decir que el modelo del conocimiento claro no es el conocimiento del alma, como cree Descartes, sino el conocimiento de los cuerpos.

V. El conocimiento de los demás

El conocimiento de los demás espíritus es indirecto, recibe el nombre de *conjetura*, y se caracteriza por ser una especie de conocimiento por semejanza; naturalmente, por semejanza con el conocimiento de nuestro propio espíritu: por conjetura presumimos poder afirmar de los demás espíritus lo que afirmamos del nuestro. Claro que si se asimila al conocimiento de nosotros mismos, lo primero que conviene decir es que estamos ante un conocimiento que tiene mucho que ver con la existencia (por lo cual se parece al sentimiento interior). Pero tiene muy poco que ver con la esencia, que es como decir que en ese terreno la conjetura es extremadamente deficiente, porque, al apoyarse en el sentimiento interior, si este nos informa imperfectamente acerca de nuestra esencia, mucho más imperfectamente lo hará la conjetura acerca de la esencia de los otros hombres. Ahora bien, imperfección no significa necesariamente falsedad. Puede ser falsa, pero también no serlo.

a) *No es falsa* si versa sobre algo que surge en nosotros como consecuencia de nuestra unión con Dios, porque todos estamos unidos a un mismo Dios, que opera de la misma manera en todos. Por esta razón estamos seguros de que no varían de un espíritu a otro las verdades matemáticas (dos más dos son cuatro) y las verdades morales (vale más ser justo que rico); y tampoco varían de un espíritu a otro las inclinaciones fundamentales (el amor al bien, la aversión al mal, el deseo invencible de ser feliz, etc.).

b) Por el contrario, la conjetura *es falsa* si versa sobre algo que surge en nosotros como consecuencia de la unión del alma con el cuerpo, porque los demás espíritus están unidos a unos cuerpos cuya estructura orgánica no es idéntica a la de los nuestros. De ahí que nos engañemos casi siempre respecto de las sensaciones y de las pasiones de los demás, por ejemplo, cuando presumimos que los demás experimentan sensaciones de color, calor o sabor, como las que experimentamos nosotros. Así considerada, la conjetura está sujeta al error.

24. Cfr. *Búsqueda de la verdad*, IV, XI, § 3. *Œuvres*, II, 96.

VI. El conocimiento de Dios

1. *El argumento ontológico*

Todo lo que el espíritu conoce inmediatamente existe realmente, porque, si no existiera realmente, al conocerlo no conoceríamos nada, lo cual es una contradicción manifiesta, pues conoceríamos y no conoceríamos a la vez: conoceríamos, porque decimos que conocemos; no conoceríamos, porque no conocer nada es no conocer, quebrantando así el primer principio de todos nuestros conocimientos, que dice que la nada no es cognoscible [24].

La prueba prosigue diciendo: a Dios lo conocemos de modo inmediato o, como suele repetir Malebranche, en sí mismo. El motivo es siempre el mismo: como lo finito no puede contener lo infinito, no podemos conocer lo infinito en lo finito. Una cosa sólo puede ser conocida en otra si la primera está de algún modo contenida en la segunda. Porque, si no lo estuviera, al conocerla en ella conoceríamos algo que no está allí, con lo cual estaríamos ante un conocimiento sin objeto, ante el conocimiento de nada; y con ello, ante una contradicción. En ella incurriría quien dijese que conoce tres perfecciones en donde sólo hay dos y diez donde sólo hay nueve, pues conoceríamos una que no existe. Y lo mismo le ocurriría, y con más razón, a quien dijese que conoce lo infinito en lo finito (trátese de los cuerpos, como querían los aristotélicos, o de los espíritus, como pretendía Descartes), porque conocería un infinito que no existe [25]. Así pues, si nada finito puede contener lo infinito, habrá que decir que lo infinito sólo puede ser conocido en lo infinito o, como suele repetir Malebranche, en sí mismo.

Todo lo dicho puede resumirse en el siguiente silogismo: todo lo que conocemos inmediatamente existe realmente; a Dios lo conocemos inmediatamente; luego, Dios existe realmente [26]. Obviamente, estamos ante una deducción. Pero esto no debe engañarnos, porque, si hacemos deducciones, es «para exponerlas a los demás» [27]. Pero bien mirado no se trata de una verdad deductiva, sino intuitiva o, como le gusta decir a Malebranche, de una *preuve de simple vue* [28], porque la prueba no se apoya en la idea de Dios, sino en el conocimiento inmediato de Dios. Lo cual significa: tan pronto como conocemos inmediatamente a Dios, conocemos inmediatamente que Dios existe realmente. Como si dijéramos: «Basta pensar en Dios para saber que Dios existe» [29].

25. Cfr. *Búsqueda de la verdad*, IV, XI, § 3. *Œuvres*, II, 100.
26. Cfr. *Conversación entre un filósofo cristiano y un filósofo chino*. *Œuvres*, XV, 5.
27. *Búsqueda de la verdad*, VI, II, VI. *Œuvres*, II, 372.
28. *Ibídem*.
29. *Conversaciones sobre metafísica y religión*, VIII, § 2. *Œuvres*, XII, 174.

2. *Dios como causa única*

Prescindiendo de los precedentes medievales de esta doctrina, sus orígenes modernos hay que buscarlos en dos incoherencias cartesianas. Efectivamente, después de afirmar que busca la explicación causal de todas las cosas, Descartes parece cerrar el camino a ese tipo de explicaciones en física y en psicología. En física resulta difícil explicar la transmisión del movimiento de un cuerpo a otro, porque, como el tiempo es discontinuo, no resulta fácil comprender que lo que acontece en un momento puede dar cuenta de lo que ocurre en el momento siguiente. Y en psicología tampoco resulta fácil explicar la acción del alma sobre el cuerpo, y viceversa, pues al no tener esas sustancias nada en común (una es pensamiento y la otra, extensión) no se ve cómo podamos encontrar en una la razón de lo que pasa en la otra.

Tan visibles debieron de parecerle a Malebranche esas incongruencias cartesianas que propuso para resolverlas el ocasionalismo, doctrina según la cual *sólo Dios es causa*, quedando reducidas las criaturas a meras ocasiones, haciendo desaparecer así la vieja distinción entre causa primera y causas segundas en beneficio o provecho de la causa primera. Pero, a decir verdad, el ocasionalismo había sido ya propuesto por otros cartesianos (La Forge, Cordemoy, Geulincx), pues dos años antes de que Malebranche publicase su primera obra, el autor anónimo de la *Carta de un filósofo a un cartesiano* decía ya que el ocasionalismo estaba muy extendido entre algunos discípulos de Descartes. A esos cartesianos, decía el autor de la carta, les resultaba difícil explicar precisamente la transmisión del movimiento de un cuerpo a otro y la interacción entre el alma y el cuerpo. Y, aunque a nosotros nos pueda parecer extraño, a ellos les resultaba más difícil lo primero que lo segundo. Por eso, propusieron el ocasionalismo como también Malebranche; y por cierto, en un doble orden: religioso, filosófico.

a) La explicación religiosa

Del ocasionalismo dice Malebranche que es el más santo de todos los principios [30], porque con él se puede resolver el problema religioso de dar a Dios todo el honor y toda la gloria. ¿Cómo? Proclamando su poder, pero un poder que no puede compartir con nadie, como tantas veces se lee en las Sagradas Escrituras. Pero las Sagradas Escrituras añaden, además, que por no compartir su poder con nadie, Él ha de ser el único objeto de nuestra adoración, es decir, de nuestro amor y de nuestro temor, que son los que constituyen la adoración [31]. Amamos, en efecto, las cosas que nos hacen bien y tememos las que nos hacen mal. Y como resulta que sólo Dios puede hacernos bien y mal, porque sólo Él posee eficacia, sólo Él puede ser objeto de nuestro amor y de nuestro temor. Por eso, cuando Dios

30. Cfr. *Tratado de moral*, II, II, § 8. *Œuvres*, XI, 162.
31. Cfr. *Respuestas a Arnauld*, VIII, § 9. *Œuvres*, VII, 522.

quiere convencer a los israelitas de que deben seguir amándole y temiéndole sólo a Él, les advierte que únicamente Él sigue siendo la causa de los bienes que experimentan y de los males que sufren. La causalidad tiene, pues, un carácter divino.

Esta índole divina de la causa la advirtió ya la religión pagana, para la que la idea de una potencia suprema es la de una suprema divinidad, y la idea de una potencia subalterna, la de una divinidad inferior, pero en todo caso de una verdadera divinidad [32]. Por eso, adoraron a las fuerzas de la naturaleza en las que descubrieron algún poder que podía ejercerse en su favor o en su contra, como el sol, que puede dar vida pero también terminar con ella; el fuego, capaz de producir placer, pero también dolor; los ríos, cuyas crecidas pueden abonar la tierra, pero también arrasar las cosechas, etc. Pero el error de la religión pagana no está, matiza Malebranche, en reconocer el carácter divino de la causa; eso es un acierto indudable. El desacierto está en creer que el poder puede ser compartido por las criaturas. Y es que eso conduce a la idolatría, de la cual no se libra nadie que dote de eficacia a las criaturas, ni siquiera los escolásticos, puesto que, aunque «su corazón es cristiano, el fondo de su espíritu es pagano» [33].

b) La explicación filosófica

Además de una explicación religiosa para atribuir a Dios todo el honor y toda la gloria, el ocasionalismo es una explicación filosófica de la causalidad, que dice que todo efecto exige necesariamente una causa, es decir, que está necesariamente conectado con ella. Todo el problema está en explicar la *necesidad de esa conexión*. Pues bien, según Malebranche esa conexión no la explican las criaturas, sino sólo Dios. Con lo cual las criaturas no son causas, sino que únicamente es causa Dios.

1.º) La ineficacia de las criaturas

Las criaturas no pueden ser causa: primero, porque no tenemos *experiencia de su eficacia*; segundo, porque tampoco tenemos *idea clara y distinta de esa eficacia*, sino más bien una *idea clara y distinta de su ineficacia*.

Primero, *no tenemos experiencia de la eficacia de las criaturas* (sea de un cuerpo sobre otro, de un cuerpo sobre un espíritu, de un espíritu sobre un cuerpo, de un espíritu sobre un espíritu). Efectivamente, vemos que un cuerpo en reposo comienza a moverse, cuando otro choca con él; que sentimos dolor, cuando una espina nos pincha; que nuestro brazo se mueve, cuando nuestra voluntad desea moverlo; que el deseo de evocar una idea va seguido de la aparición de esa idea en nuestra mente. De ahí deducimos que el cuerpo que colisiona con otro es la

32. Cfr. *Búsqueda de la verdad*, VI, II, III. *Œuvres*, II, 309.
33. *Ibídem*, VI, II, III. *Œuvres*, II, 310.

causa del movimiento del cuerpo colisionado; que el pinchazo de la espina es la causa del dolor que sentimos; que nuestra voluntad de mover el brazo es la causa del movimiento de nuestro brazo; que el deseo que tenemos de evocar una idea es la causa de la aparición de esa idea en nuestra mente. De esas pretendidas causas no tenemos, sin embargo, experiencia. Jamás experimentamos la acción de un cuerpo sobre otro; sencillamente tenemos experiencia de que el movimiento de un cuerpo en reposo viene después de que otro en movimiento choque con él. Tampoco tenemos experiencia de la acción de un cuerpo sobre un espíritu; simplemente experimentamos que el movimiento de mi brazo viene después de mi deseo de moverlo. Tampoco tenemos experiencia de la acción de un espíritu sobre un cuerpo; sencillamente experimentamos que un pinchazo va seguido de dolor, pero no que el dolor salga de la espina que nos pincha. Por fin, tampoco tenemos experiencia de la acción de un espíritu sobre un espíritu; simplemente experimentamos que el deseo de traer una idea a mi mente va seguido de la aparición de esa idea en ella.

Segundo, demás de no tener experiencia de la eficacia de las criaturas, *tampoco tenemos idea clara y distinta de esa eficacia*, sino más bien *idea clara y distinta de su ineficacia*. Así, no tenemos idea clara y distinta de que un cuerpo pueda actuar sobre otro; al contrario, tenemos idea clara y distinta de que esa acción es imposible, porque ¿cómo un cuerpo va a poder mover a otro cuerpo si ni siquiera tiene fuerza para moverse a sí mismo? Y no la tiene, porque un cuerpo no es más que extensión, y la extensión significa simplemente relaciones de distancia, que no implican fuerza o actividad alguna[34]. Tampoco tenemos idea clara y distinta de que un cuerpo pueda actuar sobre un espíritu, sino al contrario, idea clara y distinta de que no puede: primero, porque como acabamos de ver el cuerpo es pasivo[35]; segundo, porque cuerpo y alma son sustancias totalmente heterogéneas: el cuerpo es extensión y el alma es pensamiento; tercero, porque el cuerpo es jerárquicamente inferior al alma, y lo inferior no puede obrar sobre lo superior, como decía san Agustín, pues entonces este dependería de aquel[36]. (Precisamente por eso, en el orden cognoscitivo las ideas no pueden proceder de las cosas materiales, según pretendían los aristotélicos, y en el orden moral los cuerpos no pueden producir sentimientos de placer que nos hagan felices, ni sentimientos de dolor que nos hagan desdichados). Tampoco tenemos idea clara y distinta de la acción del alma sobre el cuerpo, sino al contrario, porque si bien en este caso el alma es jerárquicamente superior al cuerpo, son sustancias completamente heterogéneas, como decíamos. Por fin, también nos falta idea clara y distinta de la acción del alma sobre el alma, pues ¿cómo el alma, que es finita, va a poder producir una idea infinita? Además ¿cómo el alma va a ser causa de las sensaciones dolorosas? A lo sumo, lo sería de las sensaciones placenteras.

34. Cfr. *Conversaciones sobre metafísica y religión*, VII, § 2. *Œuvres*, XII, 150.
35. Cfr. *Búsqueda de la verdad*, IV, IV, § 2. *Œuvres*, II, 43.
36. Cfr. *Ibídem*, VI, II, III. *Œuvres*, II, 310.

En suma, las criaturas (sean cuerpos o espíritus) carecen de toda eficacia. De todos modos, sería bueno subrayar de paso que esto pone en tela de juicio el carácter sustancial de las criaturas, pues como ya observó Leibniz, lo que no actúa, es decir, lo que carece de fuerza activa de ninguna manera puede ser sustancia. Dicho en términos escolásticos: si obrar sigue al ser, cuando no hay obrar, tampoco hay ser. Sin darse cuenta, Malebranche parece tomar la ruta hacia Spinoza.

2.º) La eficacia de Dios

Esa fuerza o eficacia que no tienen las criaturas (corporales o espirituales) la tiene Dios. Sencillamente, porque la causalidad está ligada a la creación. Por eso, Él es *la causa* de los movimientos de los cuerpos, producidos con ocasión de la colisión entre ellos; de los dolores que experimentamos con ocasión de las alteraciones de nuestro cuerpo; de los movimientos que se dan en nuestro cuerpo con ocasión de nuestros deseos; de las ideas que aparecen en nuestra mente con ocasión del esfuerzo que hacemos por evocarlas. Más aún, es *la única causa*. Sencillamente, porque la causa está ligada a la creación, y sólo Dios es creador. Pero la creación hay que entenderla como creación continuada, esto es, como una creación que no pasa jamás, como una creación gracias a la cual los seres tienen ser en el primer instante y a cada instante[37]. Pero la razón que él da no es la de Descartes. Este, en efecto, recurre a la discontinuidad del tiempo, doctrina según la cual el tiempo presente no depende del que inmediatamente le precede, con lo cual, de que una cosa exista ahora no se sigue que deba existir un momento después, salvo que el que la ha producido en el primer momento siga produciéndola. La razón de Malebranche, en cambio, es otra; concretamente, la necesidad de garantizar la inmediata dependencia de la criatura respecto de su creador, porque si la creación no fuese continuada las criaturas terminarían por ser independientes de Dios, a la manera como una casa es independiente del arquitecto que la ha construido. ¿Hay una señal mayor de independencia que la de subsistir por sí mismo, al margen de quien da el ser? Tan independientes serían las criaturas que Dios ni si quisiera podría aniquilarlas, es decir, hacer que dejaran de existir. Mejor dicho, si quisiera podría hacerlo, porque es todopoderoso, pero es que no puede quererlo. Porque querer la destrucción de las cosas equivale a querer la nada, esto es, a hacer de la nada objeto de la voluntad. Pero esto es imposible, porque Dios sólo puede tener como término de su querer algo que merezca ser querido, requisito que la nada no cumple, pues la nada no encierra nada que merezca ser amado[38]. Por eso, la aniquilación de las criaturas no puede ser consecuencia de una voluntad positiva; sólo puede ser consecuencia de que Dios deje de querer que existan.

37. Cfr. *Conversaciones sobre metafísica y religión*, VII, § 7. *Œuvres*, XII, 156.
38. Cfr. *Meditaciones cristianas y metafísicas*, V, § 7. *Œuvres*, X, 49.

Pues bien, de la creación continuada saca Malebranche la razón positiva de que únicamente Dios puede ser causa, de que únicamente Él actúa en los cuerpos y en los espíritus. Por estar creando continuamente los cuerpos y todo lo que acontece en ellos (porque Dios no crea los cuerpos en abstracto, sino en concreto, es decir, en alguno de sus estados de reposo o movimiento) es la causa única de los cuerpos y de los estados en que ellos se encuentran [39]. Y lo que se dice de los cuerpos debe afirmarse también de los espíritus: por estar creando continuamente los espíritus y todos sus estados, es la única causa de los espíritus y de sus estados. Así, es la causa de los conocimientos racionales: los espíritus no pueden entender nada si Dios no los ilumina; la causa de los conocimientos sensoriales: los espíritus no pueden sentir nada si Dios no produce en ellos determinadas modificaciones; la causa de las inclinaciones: los espíritus son incapaces de querer nada, si Dios no los empuja sin cesar hacia el bien absoluto; la causa de las pasiones: los espíritus no pueden tender hacia los bienes particulares, si su autor no pone en ellos esa inclinación.

La omnipotencia creadora de Dios se ha convertido, pues, en la única fuerza de los cuerpos y en la única fuerza de los espíritus. Esta conclusión adolece, sin embargo, de dos incongruencias, que merece la pena subrayar.

En primer lugar, Dios puede todo menos compartir o hacer partícipes a las criaturas de su poder; concepto paradójico de la omnipotencia, denunciado ya por santo Tomás, para quien comunicar el poder a las criaturas no supone rebajar la perfección de Dios, sino más bien lo contrario [40]. Y esta acusación la repiten después Locke [41] y Hume [42]. Locke al afirmar que, de la misma manera que decir que Dios es la fuente de todo ser, no significa que Él sea el único ser, tampoco decir que Él es el origen de todo poder debe obligarnos a decir que Él es el único poder, porque con la pretensión de ampliarlo lo que hacemos es aniquilarlo. Y a lo mismo viene a parar Hume cuando asegura que despojar a las criaturas de todo poder con la pretensión de hacerlas inmediatamente dependientes de Dios equivale a rebajar su poder, pues ¿cómo es Dios más todopoderoso, haciéndolo todo Él o delegando cierto grado de poder en las criaturas?

En segundo lugar, aunque Dios pueda todo, esto no significa, asegura Malebranche, que tengamos una idea clara y distinta de su poder. ¿Quién conoce clara y distintamente la voluntad de Dios? Nadie. La voluntad divina nos resulta ininteligible. Pues bien, si es así, no podemos decir coherentemente que Dios es causa. Efectivamente, hace un momento oíamos decir a Malebranche que las criaturas no pueden ser causas, porque no tenemos idea clara y distinta de que lo sean.

39. Cfr. *Conversaciones sobre metafísica y religión*, VII, § 7. *Œuvres*, XII, 156.

40. Cfr. *Contra los gentiles*, III, 69, 2445.

41. Cfr. *Observaciones sobre algunos libros de Norris. The works of J. Locke*, Scientia, Aalen, 1963, VII, 231.

42. Cfr. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Edic. Selbby Bigge, Clarendon Press, 1967, Oxford, 72-73.

¿Por qué dice entonces ahora que Dios es causa, si no tenemos idea clara y distinta de su voluntad? ¿En qué quedamos? Si la eficacia divina es tan ininteligible como la de las criaturas, cabe afirmar que las criaturas tienen el mismo derecho a ser causas que Dios, que es lo que sostiene Fontenelle, que piensa que no debe exigírsele a las criaturas lo que no se le pide a Dios. Pero también cabe asegurar que, si la causalidad es tan ininteligible en un caso como en otro, entonces el derecho a ser causas no asiste a Dios ni a las criaturas, que es lo que sostiene precisamente Hume. Según él, toda idea que pretenda tener significado ha de derivarse de una impresión sensible, y resulta que ni en un caso ni en el otro tenemos impresión sensible de donde derivarla. Por eso, ni en un caso ni en el otro podemos hablar de causalidad. Y no vale decir que las criaturas no son lo mismo que Dios. Porque, aunque es verdad que el poder de Dios es infinito y el de las criaturas, finito, también lo es que, si no tenemos impresión de la que sacar la idea de poder finito, mucho menos la de poder infinito, ya que en este caso vamos mucho más allá de la experiencia.

3.º) Las leyes generales de la acción divina

No todo está dicho con afirmar que Dios es la única causa verdadera. Todavía queda por saber *cómo ejerce Dios esa causalidad*. Pues bien, la respuesta de Malebranche es siempre la misma: no por voluntades particulares, sino *por voluntades generales*. Y voluntad general es sinónima de *ley general*: Dios obra por voluntad general cuando obra de acuerdo con las leyes generales que Él ha establecido. Y dejando aparte el orden sobrenatural, en el orden natural ha establecido tres leyes generales fundamentales:

– *Las leyes del movimiento*, que dicen que un cuerpo se mueve cuando otro colisiona con él. Por lo cual, la voluntad por la que Dios pone en movimiento un cuerpo no es la simple voluntad de moverlo, sino de moverlo cuando otro choca con él.

– *Las leyes de la unión del alma y el cuerpo*, que aseguran que sentimos dolor cuando nuestro cuerpo experimenta una alteración. Por lo cual, la voluntad por la que Dios produce un dolor en nosotros no es la voluntad de que padezcamos simplemente un dolor, sino de que lo suframos cuando nuestro cuerpo experimenta cierta alteración.

– *Las leyes de la acción de Dios sobre nuestro entendimiento y nuestra voluntad*, que afirman que Dios nos comunica las ideas, cuando nosotros lo deseamos. Por lo cual, la voluntad por la que Dios nos comunica las ideas no es la simple voluntad de comunicárnoslas, sino hacerlo, cuando así lo deseamos.

Ahora bien ¿por qué obra Dios sirviéndose de actuaciones generales de su voluntad? Como cada uno obra con arreglo a su naturaleza, la razón hay que buscarla en ella, es decir, en los atributos divinos: las intervenciones generales expresan mejor los atributos divinos que las intervenciones particulares. Concreta-

mente, manifiestan mejor su sabiduría, su inmutabilidad, su bondad y su simplicidad.

Revelan mejor su *sabiduría*, porque las intervenciones particulares son propias de inteligencias limitadas, como las de los hombres, que, incapaces de prever todas las consecuencias, se ven obligados a cambiar a cada paso de conducta. Las intervenciones generales, en cambio, son propias de una inteligencia infinita, capaz de prever todo lo que va a suceder. La puntualidad de un reloj, por ejemplo, denota menos sabiduría si se debe a la continua intervención del relojero que si depende de las leyes generales de la mecánica [43].

Expresan mejor la *inmutabilidad*, porque las intervenciones particulares, que implican cambiar a cada paso de conducta, son una señal de inconstancia. Por el contrario, valerse de actuaciones generales significa conducirse siempre de la misma manera [44].

Descubren también mejor la *bondad* porque, si Dios actúa por determinaciones particulares, no asocia a las criaturas a su poder, cosa que hace si se vale de leyes generales, pues en este caso hace de ellas (de las criaturas) causas ocasionales de la eficacia de su voluntad. Por ejemplo, si Dios moviese un cuerpo sin ninguna colisión, si nos hiciese sentir un dolor sin un pinchazo, obraría mediante una intervención particular de su voluntad, es decir, sin contar con ninguna causa ocasional, con lo cual no la asociaría a su poder. Pero lo hace cuando la voluntad por la que mueve un cuerpo no es la simple voluntad de moverlo, sino de moverlo cuando otro choca con él; y también cuando la voluntad por la que Dios produce un dolor en nosotros no es la voluntad de que padezcamos simplemente un dolor, sino de que lo suframos cuando nuestro cuerpo experimente cierta alteración. Por eso, las leyes generales expresan mejor la bondad divina [45].

Por fin, revelan mejor la *simplicidad*, porque con unos pocos medios produce muchos efectos, es decir, con muy pocas leyes produce una infinidad de obras admirables [46]. Con razón dice Malebranche que el ocasionalismo es el más fecundo de todos los principios [47].

4.º) Determinaciones de las leyes generales: las causas ocasionales

Supuesto esto, ¿en qué consisten las llamadas causas ocasionales? En determinaciones o *concreciones* de las leyes generales. Efectivamente, es verdad que las cosas suceden porque Dios lo quiere, pero también que en cada caso Dios quiere que sucedan cosas distintas, por lo cual también hay que dar razón de la

43. Cfr. *Tratado de la naturaleza y de la gracia*, XV. *Œuvres*, V, 165-166.
44. Cfr. *Respuestas a Arnauld*, IV, § 7. *Œuvres*, VI, 38.
45. Cfr. *Ibídem*, I, I, § 7. *Œuvres* VIII, 665.
46. Cfr. *Meditaciones cristianas y metafísicas*, VII, 21. *Œuvres*, X, 78-79.
47. Cfr. *Ibídem*, XI, 14. *Œuvres*, X, 121.

determinación o concreción del querer divino en cada momento. Así, para explicar que un cuerpo se pone en movimiento, no basta con decir que se mueve, porque Dios quiere que se mueva, sino que, además, hay que concretar por qué Dios quiere que se mueva un cuerpo en vez de otra cosa. Y esa concreción viene impuesta por la colisión: Dios pone en movimiento un cuerpo porque otro choca con él. Igualmente, para dar razón del movimiento de nuestro brazo no es suficiente con afirmar que lo movemos porque Dios quiere, sino que, además, hay que determinar por qué Dios quiere eso en vez de querer otra cosa. Y esa determinación viene dictada por nuestro deseo: Dios mueve nuestro brazo, porque ese es nuestro deseo. El deseo y el choque son, pues, los que concretan el poder de la voluntad divina, los que determinan su eficacia. Para eso los ha establecido precisamente Dios: para concretar la eficacia de su voluntad general[48]. Pues bien, a esas concreciones o determinaciones Malebranche les da el nombre de *causas ocasionales*. Como tales, quedan asociadas a la voluntad divina. Se equivocó Geulincx (o al menos no se expresó correctamente) cuando dijo que las criaturas, especialmente los hombres, son simples espectadores, meros observadores del mundo. Cuando se quiere, por tanto, dar una explicación completa de un efecto, hay que acudir a su causa verdadera, pero también a su causa ocasional. Para explicar, por ejemplo, que la ropa se seca cuando se acerca al fuego hay que acudir a la causa verdadera: se seca, porque Dios quiere que se seque. Pero, si nos quedáramos ahí, la explicación estaría inacabada, pues aún quedaría por decidir por qué Dios quiere que se seque. Y para ello hay que acudir a su causa ocasional: la ropa se seca porque, al contacto con el calor, el agua se evapora.

3. *Las dificultades del ocasionalismo*

a) La libertad humana

Para un ocasionalista no resulta fácil explicar la libertad, porque, una de dos: o sólo Dios es causa, y entonces el hombre no es libre; o el hombre es libre, y entonces Dios no es la única causa.

Malebranche resuelve el problema afirmando que Dios pone en nuestra alma una inclinación *invencible* hacia el bien en general, es decir, hacia Él. A esta inclinación Malebranche le llama *voluntad*: la voluntad queda definida por la inclinación invencible de la naturaleza hacia el bien general. En esto el alma se parece a los cuerpos, pues, si Dios imprime en los cuerpos el movimiento, también graba en el alma una tendencia hacia el bien general[49].

Pero, además, Dios mueve a las almas hacia los bienes particulares, aunque con una inclinación que no es invencible, sino *vencible*. Precisamente por no ser

48. Cfr. *Tratado de la naturaleza y de la gracia*, XXXVII. *Œuvres*, V, 46.
49. Cfr. *Búsqueda de la verdad*, V, I. *Œuvres*, II, 127.

invencible, está en nuestras manos otorgarle o rehusarle nuestro consentimiento. Y eso es justamente la *libertad:* «La libertad es un poder que tiene el alma de suspender u otorgar su consentimiento a bienes particulares»[50]. Y es que Dios no nos crea consintiendo o no consintiendo, sino pudiendo consentir o no consentir. ¿Y qué hacemos cuando consentimos o no consentimos en los bienes particulares o falsos bienes?

Cuando *no consentimos* en ningún bien particular, sino que seguimos la inclinación hacia el bien general, no hacemos nada; no hacemos más que lo que Dios hace en nosotros, o sea, seguir la inclinación impresa por Él hacia el verdadero bien. Pero tampoco hacemos nada cuando no seguimos la inclinación hacia el verdadero bien, sino que *consentimos* en un falso bien. Y es que Malebranche interpreta el consentimiento como una especie de *reposo*, es decir, como un descanso o un alto en la búsqueda del verdadero bien. Por ser una especie de reposo, no se necesita una fuerza positiva que lo produzca en el alma. ¿Por qué? Porque con el reposo del alma pasa como con el de los cuerpos. Descartes creía que un cuerpo tiene necesidad de una fuerza para perseverar en su estado de movimiento, pero también para perseverar en su estado de reposo. Malebranche, en cambio, siguiendo en esto a Leibniz, cree que el reposo no implica fuerza positiva alguna. Y es que, si el reposo no es sino la privación del movimiento, desaparecida la fuerza que produce el movimiento, aparece el reposo. Por lo cual, al ser la voluntad divina la fuerza que pone en movimiento los cuerpos, si esa voluntad deja de querer que se muevan, interrumpirán su movimiento. Pues bien, esto mismo sucede con el reposo del alma. Para ese reposo no se necesita fuerza alguna especial, sino que basta con que el hombre deje de tender al bien absoluto para que se produzca el reposo en los bienes relativos. En consecuencia, cuando pecamos no hacemos nada; simplemente dejamos de buscar el verdadero bien y hacemos inútil el movimiento que Dios imprime en nosotros. No hacemos más que descansar, reposar.

Como no entraña ninguna eficacia, la libertad es, pues, compatible tanto con la ineficacia de las criaturas como con la eficacia de Dios. Pero esto no significa que la libertad pierda el poder de constituir la moralidad, porque lo moral no es nada real, sino una relación de conformidad o disconformidad con una norma.

b) Los males

A un ocasionalista no le resulta fácil explicar los mil defectos que desfiguran el mundo, porque, si Dios es la única causa, parece que hay que cargarlos en el haber de la causalidad divina: Él hace caer las ruinas de una casa sobre un justo que va a socorrer a un miserable, pero también sobre un criminal que va a matar a un hombre de bien; hace que existan los monstruos, pero también los cuerpos mejor formados; mueve el brazo de un asesino, pero también el de una

50. *Reflexiones sobre la premoción física*, XII. *Œuvres*, XVI, 47.

persona que da limosna. Sin embargo, no lo hace todo de la misma manera, pues quiere directamente el bien y sólo indirectamente el mal. Sería absurdo que Dios quisiera directamente los defectos del mundo, porque los males no son expresión de ninguna de las perfecciones divinas. Pero indirectamente no puede dejar de quererlos, porque provienen de la perfección de su conducta, concretamente de la sabiduría divina, que exige que Dios produzca la obra más perfecta posible. Ahora bien, esa obra se mide por la excelencia del *resultado* y por la excelencia en el *modo* de conseguirlo. Pero habría que matizar que, sobre todo, se mide por el modo de conseguirlo, pues Dios «quiere que su obra le honre (...) pero no quiere que sus vías le deshonren» [51]. Y aún habría que añadir que principalmente quiere que sus vías no le deshonren. Y es que la acción por la que Dios crea el mundo es una acción divina; y, consiguientemente, de valor infinito; valor que el mundo, por perfecto que sea, no tiene, porque es finito. De modo que, cuanta más sabiduría denote la obra, más perfecta será. Ahora bien, es más sabio –por lo tanto, más digno de Dios– obrar por leyes generales, aunque de esas leyes generales, precisamente a causa de esa generalidad, se sigan una serie de defectos en el universo. Dios podría remediarlos echando mano de voluntades particulares; y en ocasiones lo hace así por medio del milagro. De todas maneras, lo ordinario es que Dios actúe por medio de leyes generales, aunque de ellas se sigan una serie de defectos en el mundo. Con lo cual, habría que decir que los defectos del mundo se siguen de la perfección de la conducta divina, concretamente de la sabiduría de Dios. Un mundo sin mal o con menos mal sería menos perfecto que el nuestro, porque supondría haber sido producido por voluntades particulares. En consecuencia, la suma de perfección que encerraría sería menor, porque a la perfección total contribuyen el resultado obtenido y el camino empleado, pero, sobre todo, el camino seguido.

c) Los milagros

Si Dios obra de acuerdo con leyes generales, ¿qué pasa con los milagros? La pregunta es obvia, porque los milagros no se deben a intervenciones generales, sino particulares de la voluntad de Dios. Pero también es obvio que Malebranche no dice que Dios obra siempre por leyes generales, sino que obra por voluntades generales *ordinariamente*, con lo cual queda un espacio para los llamados milagros. Pero se trata de un espacio escaso, porque hay muchos menos milagros de los que creemos. Si pensamos que los milagros son muchos es porque confundimos el milagro con el prodigio. Se habla de prodigio cuando estamos ante un hecho que sorprende, que provoca nuestra admiración debido a su novedad. Por ejemplo, que un cuerpo se ponga en movimiento sin que otro choque con él es sin duda un prodigio, pero no necesariamente un milagro: un prodigio, porque, para

51. *Conversaciones sobre metafísica y religión*, IX, § 10. *Œuvres*, XII, 213-214.

que ese movimiento provoque nuestra admiración basta con que esté sujeto a una causa ocasional distinta del choque, como podría ser un deseo angélico; no necesariamente un milagro, porque bien puede suceder que Dios haya establecido una ley general según la cual los cuerpos se mueven teniendo como causa ocasional no la colisión, sino el deseo de los ángeles. El verdadero milagro es muy distinto, pues mientras el prodigio depende de leyes generales, desconocidas para los hombres, el *verdadero milagro* no está sujeto a ellas, sino a voluntades particulares, porque los verdaderos milagros son *excepciones* hechas por Dios a las leyes universales establecidas por Él. Por ser excepciones, son pocos. Pero, por escasos que sean, son posibles, contra lo que pensaba Spinoza.

No basta, sin embargo, con decir que el milagro es posible. Hace falta saber también si esa posibilidad se hace efectiva. Pero eso ya no resulta fácil, pues, aunque la fe nos enseña que a veces Dios se vale de intervenciones particulares de su voluntad, eso es lo que la razón no puede asegurarnos, pues al desconocer todas las leyes generales somos incapaces de determinar todas sus excepciones. Como dice el oratoriano, «la razón, que me enseña que todo eso es posible, no me da seguridad de que todo eso se haga» [52]. Pero lo que la razón no puede lo puede la fe, pues si bien no sé cuándo Dios actúa por voluntades particulares sé que a veces obra así «porque la fe me lo enseña» [53].

52. *Conversaciones sobre metafísica y religión*, XII, § 12. *Œuvres*, XII, 294.
53. *Ibídem*, XII, § 13. *Œuvres*, XII, 294.

Capítulo IV
Spinoza

I. Vida y obras

Baruch Spinoza nació en 1632 en Amsterdam. Era hijo de una familia de judíos procedentes de Portugal que, debido a las persecuciones religiosas, había emigrado a Holanda hacia 1600. De ahí que unas veces firme sus obras con el nombre portugués de Bento; otras, con el hebreo de Baruch; incluso, con el latino de Benedictus.

En su formación influyeron los libros sagrados del judaísmo, la filosofía judía, la escolástica moderna de los siglos XVI y XVII, la filosofía renacentista y la cartesiana, de la que estaba entonces empapada la cultura holandesa, porque en Holanda había vivido Descartes durante veinte años.

En 1656, cuando aún no había cumplido 24 años, fue expulsado de la comunidad judía, es decir, excomulgado. Seguramente por sus opiniones sobre Dios, el alma y la religión. Aislado entonces de sus familiares y amigos, se trasladó a Rijnsburg (1661-1663), cerca de Leiden, donde aprendió el oficio de óptico (pulidor de lentes para microscopios y macroscopios) que ejerció durante el resto de su vida como principal medio de sustento. En Rijnsburg trabó amistad con algunos científicos y compuso una primera versión de lo que sería el *Tratado breve sobre Dios*, *el hombre y su felicidad*, que contenía un esbozo de todo su pensamiento, pero que no fue publicado hasta dos siglos más tarde. También entonces escribió el *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, comúnmente considerado como su discurso del método, pero que quedó incompleto y que tampoco fue publicado durante su vida. Incluso en ese período comenzó a escribir la *Ética*. Requerido después por un alumno para que le enseñase la filosofía cartesiana, Spinoza recogió esas lecciones en la que fue su primera obra publicada en vida, y que no es sino una exposición de los *Principios de filosofía* de Descartes según un orden geométrico, titulada *Parte I y II de los principios de filosofía cartesiana demostradas geométricamente*, a la que agregó, como apéndice, los *Pensa-*

mientos metafísicos, publicados los dos en 1663. Esta obra iba precedida de una introducción de Ludwig Meyer, revisada por el mismo Spinoza, en la cual se explica el llamado orden geométrico.

Se trasladó entonces a Voorburg (1663-1669), cerca de La Haya. Allí se hizo amigo de Jan de Witt, entonces en el gobierno liberal de la república holandesa, que le concedió una pensión. En defensa de la libertad religiosa y política escribió Spinoza el *Tratado teológico-político*, publicado en 1670 de manera anónima pero rápidamente reconocido como obra suya. Aunque Spinoza declara abiertamente su intención de salvaguardar ambas libertades, la iglesia calvinista creyó que era un peligro para las dos, por lo cual inició una campaña contra el libro, que terminó por ser prohibido.

La pérdida del poder de Jan de Witt hizo que Spinoza cambiase de residencia y se estableciese en casa de un amigo, en La Haya, donde se dedicó a terminar su obra principal, la *Ética demostrada según el orden geométrico*. Estando ahí le llegó la invitación del Príncipe del Palatinado para cubrir una cátedra en la Universidad de Heidelberg, que Spinoza rechazó por temor a sufrir limitaciones en su libertad de pensamiento. En este periodo, además, recibió la visita de Leibniz y escribió su última obra, el *Tratado político*, que quedó incompleto. En él, después de estudiar los fundamentos del Estado, describe de manera minuciosa las tres formas clásicas de gobierno: la monarquía, la aristocracia y la democracia.

En 1677, cuando aún no había cumplido 45 años, murió en La Haya. Al final de ese mismo año se publicaron gracias a la generosidad de sus amigos, en latín y holandés, sus obras inéditas, que eran casi todas excepto dos (los *Principios de filosofía de Descartes*, junto con el apéndice de los *Pensamientos metafísicos*, y el *Tratado teológico-político*).

II. El orden geométrico

a) El proyecto filosófico de Spinoza es descubrir la verdad que dé sentido a la vida. Esa verdad no es de carácter teórico, como tampoco lo es para Descartes, sino de índole práctica. Concretamente, trata de encontrar aquella verdad que otorga al hombre la felicidad. Para recorrer este camino escribió Spinoza su *Ética*, dividiéndola en cinco partes: la primera habla de Dios; la segunda, del hombre; la tercera estudia la naturaleza de las pasiones; la cuarta, la situación en que se encuentra el hombre cuando es esclavo de las pasiones; y la quinta, la situación en que se halla cuando se libera de ellas, y que constituye la felicidad.

b) Para construir todo este itinerario Spinoza sigue un método que toma de la geometría. Aunque proceder *more geometrico* no es nuevo, porque tanto Descartes como el propio Spinoza lo habían usado ya en alguna de sus obras, ninguna de ellas iguala el empleo que de él hace la *Ética*, cuyo título completo dice precisamente: *Ética demostrada según el orden geométrico*.

Este método, de ascendencia euclidiana, arranca de nociones conocidas por sí mismas. Y a partir de ellas deduce necesariamente otras nociones desconocidas, que poseen la misma certeza que las primeras. Tiene como elementos fundamentales las definiciones, los axiomas, los postulados, las proposiciones, las demostraciones y los escolios: las *definiciones* explican las cosas, bien tal como son fuera del entendimiento (definiciones reales), o bien tal como son conocidas por nosotros (definiciones nominales); los *axiomas* son enunciados formados por un sujeto y un predicado, relacionados o unidos entre sí teniendo en cuenta las definiciones de ese sujeto y de ese predicado, de manera que, admitidas esas definiciones, nadie puede negarlos; lo mismo ocurre con los *postulados*, que son, como los axiomas, enunciados innegables, pero a diferencia de ellos, tienen como finalidad ser usados como principios de una demostración; las *proposiciones* son enunciados formados por un sujeto y un predicado unidos entre sí teniendo en cuenta las definiciones y los axiomas; las *demostraciones* son los procedimientos gracias a los cuales se deducen las proposiciones a partir de las definiciones, los axiomas y los postulados; los *escolios* son comentarios que se refieren a una proposición o grupo de proposiciones en el que se explica de nuevo la demostración ya dada o se propone una nueva, haciendo referencia generalmente a doctrinas distintas de la suya.

Naturalmente, esa rígida concatenación puede ser interpretada como un simple ropaje externo, pero también como la expresión de la necesidad que rige el sistema. Considerado de esta segunda manera, el método geométrico puede ser analítico (resolución o descomposición) y sintético (integración o composición): es analítico cuando nuestro entendimiento asciende de las cosas obvias a las recónditas, y es sintético cuando el entendimiento desciende de las cosas recónditas a las obvias. Pues bien, Descartes había usado este método en su forma de análisis al final de las *Respuestas a las segundas objeciones*, porque le parecía que el análisis ofrecía ventajas para la búsqueda de la verdad, mientras que la síntesis las ofrecía para la transmisión de la verdad descubierta. Spinoza, en cambio, convencido de que desde el inicio ya estaba en posesión de la verdad, o sea, de Dios, y de que, en consecuencia, no tenía que perseguir su búsqueda, sino sólo transmitirla, pensó que era preferible la síntesis.

III. Dios

1. *Dios es sustancia infinita*

La primera originalidad de Spinoza está en la elección del punto de partida de su filosofía. A diferencia de la Escolástica, que había elegido como punto de arranque las cosas sensibles, y de Descartes, que había preferido el yo, Spinoza se inclinó por Dios, puesto que Dios no sólo es lo primero en sí mismo, como habían sostenido la Escolástica y Descartes, sino también lo primero para nosotros.

Hay que empezar, pues, por Él. Semejante postura mereció el elogio de Malebranche, que pensó que empezar por Dios es la única manera de salir del grupo de los *insensatos*, como los aristotélicos, pero también de los *soberbios*, como los cartesianos [1]. Convencido de que hay que empezar por Dios, Spinoza lo pone al inicio mismo de su *Tratado breve*, cuya primera parte se titula precisamente *De Dios y de todo cuanto le pertenece*; y también al comienzo de su *Ética*, cuya primera parte lleva también como título *De Dios*.

a) Supuesto esto, ¿qué entiende Spinoza por Dios? Aunque da varias definiciones, la mejor es la que tiene como elementos principales los conceptos de sustancia y atributo: por Dios entiendo «la sustancia que consta de infinitos atributos» [2]. Y por sustancia entiende «aquello que existe en sí» [3]. Pero esto no tiene nada que ver con lo que los aristotélicos y los escolásticos entienden por sustancia. Es cierto que también los aristotélicos y los escolásticos hablan de la sustancia como algo que existe en sí. Pero el sentido que Spinoza le da a las palabras es completamente distinto del que le dan ellos, incluso distinto del que le da Descartes. Los aristotélicos y escolásticos, en efecto, sostienen que un ser en sí es un ser autosuficiente, pero con una autosuficiencia entitativa. Descartes cambia la autosuficiencia entitativa por la autosuficiencia causal: existir en sí significa existir por sí. Y existir por sí quiere decir no necesitar de ninguna cosa para existir. Pero enseguida advierte Descartes que lo único que no necesita de ninguna cosa para existir es Dios, con lo cual sólo Dios sería sustancia. Para evitar esa consecuencia aclara la definición, afirmando que es sustancia lo que no necesita de ninguna cosa para existir (Dios), pero también lo que no necesita de ninguna cosa para existir, salvo de Dios (los espíritus y los cuerpos). Spinoza va más lejos convirtiendo la autosuficiencia parcial en autosuficiencia total. De manera que sólo es en sí aquello que no necesita de ninguna cosa para existir. (Y, dada la identidad entre *lo que es* y *lo que es concebido* –puesto que todo concepto verdadero concuerda con lo concebido– se puede decir también que sustancia es «aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa por el que deba ser formado» [4]).

Existir por sí mismo significa, pues, no necesitar absolutamente de nada para existir. Ahora bien, esto es una caracterización negativa. La caracterización positiva dice que existir por sí mismo significa ser causa de sí mismo, *causa sui*. Y se dice que es *causa sui* «aquello cuya esencia implica la existencia» [5]. (Y, dada la identidad entre lo que es y lo que es concebido, también se puede decir que *causa sui* es «aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente» [6]). Si

1. Cfr. *Meditaciones cristianas*, II, 19. Edic. Robinet, Vrin, Paris, 1967, X, 25-26.
2. *Ética*, I, def. VI, G, II, 45. Todas las citas de Spinoza están tomadas de *Spinoza*. *Opera*. Edic. Gebhardt, Carl Winters, Heidelberg, 1971.
3. *Ética*, I, def. III, G, II, 45.
4. *Ibídem*.
5. *Ética*, I, def. I, G, II, 45.
6. *Ibídem*.

es así, es decir, si la sustancia es *causa sui*, no tiene nada de extraño que en alguna ocasión Spinoza defina también a Dios como *causa sui*: Dios es «el ser a cuya esencia pertenece la existencia»[7]. (Es cierto que también Descartes había hecho a Dios causa de sí mismo. Pero Spinoza no repite simplemente a Descartes. Efectivamente, el Dios de Descartes es causa de sí mismo y del mundo, pero mediante actos distintos, ya que Dios es causa necesaria de sí mismo, mientras que es causa contingente del mundo, porque podría no haberlo creado. También el Dios de Spinoza es causa de sí mismo y del mundo, pero por ser causa inmanente es causa de sí mismo y del mundo en el mismo sentido. De ahí que el punto de partida de su filosofía no pueda ser el hombre, como lo era para Descartes, sino Dios).

b) Dios es sustancia infinita. Efectivamente, una cosa no es finita por la limitación que le impone una cosa infinita, sino por la limitación que le impone otra cosa finita. Así, un cuerpo es finito por la limitación que le impone otro cuerpo, porque siempre podemos pensar otro mayor; y un espíritu es finito por la limitación que le impone otro espíritu, ya que siempre cabe pensar otro mayor. Pero aún hay más: para que una cosa finita imponga la limitación a otra cosa finita, las dos han de ser de la misma naturaleza. Así, un cuerpo es finito respecto de otro cuerpo, pero no respecto de un espíritu, y un espíritu es finito con relación a otro espíritu, no con relación a un cuerpo. Un cuerpo no es limitado por un espíritu, ni un espíritu por un cuerpo. Pues bien, lo mismo pasa con la sustancia, que sólo puede ser limitada por otra sustancia de la misma naturaleza. Ocurre, sin embargo, que no hay dos sustancias de la misma naturaleza. Porque, si tuviesen la misma naturaleza, no podrían distinguirse entre sí, con lo cual ya no podría hablarse de dos sustancias. Y si no puede hablarse de dos sustancias de la misma naturaleza, entonces la sustancia no puede ser finita, porque, para ser finita, como acabamos de decir, debería estar limitada por otra de la misma naturaleza. Y si no puede ser finita, tiene que ser infinita, porque no hay otra alternativa[8].

2. *La sustancia infinita necesariamente existe*

La sustancia infinita, es decir, Dios, necesariamente existe. Hay varias razones, es decir, varias pruebas que así lo exigen. En la *Ética* recoge cuatro: tres *a priori* y una *a posteriori*.

a) No se puede negar que Dios sea sustancia, ni que la sustancia exista necesariamente: no se puede negar que Dios sea sustancia, porque Dios se define precisamente como sustancia que consta de infinitos atributos; tampoco se puede negar que la sustancia exista necesariamente por sí misma, pues, si fuese producida

7. *Carta 83*, G, IV, 335.
8. Cfr. *Ética*, I, prop. VIII, G, II, 49.

por otra cosa, no sería sustancia, ya que la sustancia se define precisamente como lo que existe necesariamente por sí mismo. Luego, la sustancia infinita necesariamente existe.

b) Para que la sustancia infinita no existiese necesariamente, sería preciso que algo, exterior o interior a su naturaleza, se lo impidiese. Un círculo cuadrado, por ejemplo, no existe, porque algo interior a la naturaleza de esa figura se lo impide, a saber, la contradicción que eso entraña; y un triángulo no existe, porque algo exterior a su naturaleza no lo ha producido. Ahora bien, nada de eso ocurre con la sustancia infinita, es decir, con Dios. Primero, no puede impedírselo su propia naturaleza, porque para eso sería preciso que su naturaleza implicase contradicción, es decir, que sus atributos no pudiesen darse juntos. Pero pueden. Para que no pudiesen, sería necesario que fuesen cosas positivas y negativas. Pero no lo son, pues todos son cosas positivas, ya que no entrañan ningún límite y, en consecuencia, ninguna negación. Por tanto, ninguna contradicción, porque para la contradicción se requiere algo positivo y algo negativo. Segundo, tampoco puede impedírselo algo exterior a la naturaleza divina, porque eso debería ser otra sustancia, pero de distinta naturaleza, pues, si fuese de la misma naturaleza, sería Dios, y entonces Dios existiría. Pero una sustancia de distinta naturaleza no puede impedir la existencia de Dios, puesto que no tiene nada en común con Él y, en consecuencia, no puede obrar sobre Él. Y es que así lo exige la propia definición de sustancia, que hace de ella algo por sí, no por otro. Conclusión: Dios necesariamente existe, porque nada, ni dentro de la naturaleza divina ni fuera de ella se lo impide

c) Cuanto más perfecta es una cosa tanto mayor es su potencia de existir; ahora bien, Dios es una sustancia infinita; luego, tiene una potencia infinita de existir; en consecuencia, si tiene una potencia infinita de existir, existe necesariamente, ya que de lo contrario participaría de la impotencia, lo cual, tratándose de un ser infinito, es un absurdo.

d) De esa última prueba *a priori* se puede hacer una versión *a posteriori*: nosotros mismos existimos como seres finitos; ahora bien, si sólo existiesen los seres finitos, como el poder existir es potencia, habría que decir que los seres finitos tienen mayor potencia para existir que el ser infinito, lo cual es absurdo; por tanto, si existen los seres finitos, también el ser infinito existe; y existe necesariamente, porque el ser infinito tiene una potencia infinita de existir.

3. *La sustancia infinita es la única sustancia*

La sustancia infinita es la única sustancia. Spinoza expresa esa unicidad diciendo que, aparte de Dios, no puede existir ninguna sustancia[9]. (Y, dada la iden-

9. Cfr. *Ética*, I, prop. XIV, G, II, 56.

tidad entre lo que es y lo que es concebido, manifiesta también esa unicidad afirmando que aparte de Dios no se puede concebir ninguna sustancia[10]). Por dos razones fundamentales:

a) Primero, la sustancia infinita es única, porque una sustancia infinita *no puede dividirse* o fragmentarse en una multitud de sustancias. Si se dividiese, efectivamente, en partes, una de dos: o esas partes seguirían siendo sustancias, o no. Si no continúan siendo sustancias, entonces la sustancia infinita deja de existir, lo cual es absurdo, porque, como acabamos de decir, la sustancia infinita existe necesariamente. Si continúan siendo sustancias, entonces se dan varias sustancias de la misma naturaleza, lo cual también es absurdo, porque al ser de la misma naturaleza resulta imposible distinguir una de otra y, en consecuencia, no se podría hablar de varias sustancias infinitas.

b) La sustancia infinita es única, porque *es imposible que se den otras sustancias infinitas*. Para que se dieran, sería preciso que tuviesen una naturaleza distinta, ya que de lo contrario no podrían distinguirse unas sustancias de otras. Pero es absurdo hablar de dos sustancias infinitas, porque una tendría algo de lo que la otra carece, es decir, se limitarían entre sí, perdiendo entonces su carácter infinito[11].

Si la sustancia infinita es la única sustancia, se comprende que a modo de corolario sostenga Spinoza que las sustancias finitas cartesianas, o sea, la sustancia pensante y la sustancia extensa, no pueden ser sustancias, sino que tienen que ser otra cosa, a saber, atributos de Dios[12].

4. *La sustancia infinita posee infinitos atributos*

Al comienzo se dijo que Dios es la sustancia que consta de infinitos atributos. Los atributos no son características de la sustancia, como lo son la inmutabilidad, la infinitud, la omnipotencia, etc. A estas características le da Spinoza el nombre de *propiedades*, pero no el de *atributos*. Y es que los atributos le pertenecen a una cosa por tener una *esencia*, mientras que las propiedades le pertenecen por tener una *determinada* esencia. De manera que los atributos vienen a ser como sustantivos y las propiedades como adjetivos, que exigen los sustantivos para ser comprendidos[13]. Los atributos tienen que ver, pues, con la esencia de la sustancia. Hasta tal punto que no son sino expresiones o manifestaciones de la esencia de la sustancia ante el entendimiento. (Y, una vez más, dada la identidad entre lo que es y lo que es conocido, el atributo puede definirse también como

10. Cfr. *Ética*, I, prop. XIV, G, II, 56.
11. Cfr. *Ibídem*.
12. Cfr. *Ética*, II, prop. I y II, G, II, 86.
13. Cfr. *Tratado breve*, I, 1, 9, nota 9*, G, I, 18.

«aquello que el entendimiento percibe como constitutivo de la esencia de la sustancia» [14]): las primeras manifestaciones o expresiones, pues las segundas lo son, como luego veremos, los modos, aunque en distinto orden: los atributos en el de la *natura naturans*, y los modos en el de la *natura naturata*. Por ser (y manifestar) la esencia de la sustancia, entre el atributo y la sustancia no hay más que una distinción de razón, como ya había dicho Descartes [15]. Por ese motivo, del atributo debe decirse lo que se dice de la sustancia, a saber, que es por sí. (Y también, dada identidad entre el ser y el conocer, que se concibe por sí [16]).

Dicho esto, hay que añadir que la sustancia infinita consta de infinitos atributos, porque cuanto más perfecto es un ser, más atributos tiene. Hasta el punto de que si el ser es absolutamente perfecto debe tener un número infinito de atributos. De todas formas nosotros, por la limitación de nuestro entendimiento, sólo conocemos dos, a saber, el pensamiento y la extensión, que son las dos sustancias finitas cartesianas. Esto obliga a sostener que «Dios es una cosa pensante» [17] y que «Dios es una cosa extensa» [18]. Y que esos dos atributos sean precisamente el pensamiento y la extensión se debe a que el hombre está constituido sólo por modificaciones del pensamiento y de la extensión, y no puede conocer más atributos que aquellos de los que él está compuesto.

Pues bien, atribuir a Dios el pensamiento no parece entrañar mayor dificultad; de hecho, desde antiguo se admitía que eso era algo constitutivo de Dios. Recuérdese que ya Aristóteles hablaba del pensamiento como del atributo más destacado del Motor Inmóvil. En cambio, atribuir a Dios la extensión provocó la indignación de los contemporáneos de Spinoza; por una razón fundamental, a saber, porque la extensión entraña *divisibilidad*, y la divisibilidad no puede atribuirse a Dios [19]. Primero, porque es *incompatible con su infinitud*. Si dividimos, en efecto, una sustancia infinita en dos partes, cada una de ellas debe ser infinita o finita: si es finita, entonces lo infinito constará de dos partes finitas, lo cual es absurdo; si son infinitas, entonces hay un infinito dos veces mayor que otro, lo cual también es absurdo. Segundo, porque es *incompatible con la impasibilidad divina*. Y es que lo que puede ser dividido puede sufrir cambios por parte del que lo divide, y un ser sumamente perfecto no puede experimentar cambios.

El defecto de estos argumentos, responde Spinoza, es el mismo, a saber, dar por supuesto que la extensión entraña siempre divisibilidad. Pero semejante suposición es falsa, porque ya sabemos que toda sustancia es infinita y que ese tipo de sustancia no puede ser dividida. Y si alguien preguntara por qué somos entonces tan propensos a dividir la materia, debería respondérsele que la materia pue-

14. *Ética*, I, def. IV, G, II, 45.
15. Cfr. *Principios de filosofía*, I, 53, 62, AT, IX/2.
16. *Carta 2* , G, IV, 7.
17. *Ética*, II, prop. I, G, II, 86.
18. *Ibídem*, prop. II, G, II, 86.
19. Cfr. *Tratado breve*, I, 2, 18-25, G, I, 24-26; Cfr. *Ética*, I, prop. XXV, esc., G, II, 57-60.

de ser considerada como modo, es decir, tal como la imaginamos, y como sustancia, o sea, tal como la entendemos. Si la consideramos según la imaginación es divisible en partes, pero, si la miramos según el entendimiento, ya sabemos que es indivisible. No es lo mismo examinar el agua como modo, o sea, tal como la imaginamos, que como sustancia, esto es, tal como la entendemos. La raíz del error está, pues, en una falta de distinción suficiente entre imaginación y entendimiento. Eliminado ese fallo, no hay inconveniente alguno en decir que la extensión es un atributo de Dios, o sea, que Dios es una cosa extensa.

5. *La sustancia infinita es causa de todas las cosas*

a) *Dios es causa eficiente*, es decir, causa activa. Pero la verdad es que Spinoza parece interpretar esa actividad como una *secuencia*: de la naturaleza de Dios *se siguen* las cosas, igual que de la naturaleza del triángulo *se sigue* que sus ángulos sumen dos rectos. (Pero, interpretada como secuencia, la causa eficiente parece convertirse en causa formal, porque sostener que las propiedades de una cosa se siguen de la naturaleza de esa cosa significa que esta es la causa formal de sus propiedades. Como eso es lo que hacen los geómetras, no queda más remedio que afirmar que el orden geométrico del que se vale Spinoza no es un puro ropaje externo, de carácter meramente expositivo, sino la estructura misma de la realidad).

b) *Dios es causa universal*, es decir, produce infinitas cosas de infinitos modos, tantas cuantas pueden caer bajo un entendimiento infinito. Es cierto que hay quienes creen que Dios no puede hacer que existan todas las cosas que caen bajo su entendimiento, porque si lo hiciese ya no podría producir nada más, con lo cual daríamos al traste con la omnipotencia de Dios, la destruiríamos. ¿Qué omnipotencia sería, efectivamente, esa que no puede producir más de lo que ha producido? Para evitar esa incongruencia prefieren afirmar que Dios no produce necesariamente todas las cosas que caen bajo su entendimiento, sino solamente algunas. Pero para Spinoza esto es absurdo, porque obliga a confesar: por un lado, que Dios *tiene poder para producir todas las cosas* que caen bajo su entendimiento, porque es omnipotente; por otro, que *nunca puede producirlas todas*, con lo cual deja de ser omnipotente. Para evitar este absurdo no queda más remedio que decir que todo lo que puede ser entendido por un entendimiento infinito es producido por Dios.

c) *Dios es causa necesaria* de todas las cosas, es decir, todo lo que produce le viene impuesto por su propia naturaleza. Efectivamente, si le viene dictado por su propia naturaleza, es decir, ordenado por ella, Dios no tiene libertad de arbitrio, porque en sus manos no está producir o no producir, producir esto o aquello. De la que no carece es de la libertad de coacción, puesto que no hay nada exterior que lo pueda forzar a actuar como actúa. Lo único que lo obliga a obrar tal como lo hace es su propia naturaleza, pero no algo exterior a Él, porque al ser la

única sustancia no hay nada fuera de Él. La libertad de coacción viene a coincidir así con la necesidad, hasta el punto de poder hablar, sin contradicción, de «necesidad libre»[20]. Y habría que añadir que sólo Dios suma la libertad a la necesidad. Porque las demás cosas, además de carecer de libertad de albedrío, igual que Dios, adolecen también de libertad de coacción, de la que Dios no carece. Porque si bien es cierto que se puede decir que unas cosas son libres respecto de otras –cuando unas no se ven forzadas por otras– nunca se puede decir que son libres respecto de Dios. Por tanto, el hombre, que es una de esas cosas, no es libre con relación a Dios, de quien depende; sólo se puede decir que es libre respecto de las demás cosas cuando obra movido por su propia naturaleza, no por la coacción que le impongan esas cosas, consideradas como causas externas a su naturaleza.

De esa necesidad de la actuación divina se siguen una serie de consecuencias, entre ellas la imposibilidad del milagro. Pero esto lo veremos al hablar de la religión.

d) *Dios es causa inmanente* porque, como aparte de Dios no hay nada, todo lo que Dios causa no puede ser exterior a Dios, sino que tiene que ser interior a Él, es decir, tiene que permanecer en Él, formando parte de Él. Pero, a su vez, Dios está en todo: todo en Dios y Dios en todo. Dos maneras de inmanencia que obligan a calificar la doctrina de Spinoza como *panenteísmo* (todo en Dios) y *panteísmo* (Dios en todo).

e) *Dios no obra por fines*. Creían los clásicos que obrar por un fin es propio de todo agente: *omne agens agit propter finem*. Frente a ellos Spinoza sostiene que ningún agente, incluido Dios, actúa por un fin. Por dos razones fundamentales:

En primer lugar, es antropomorfismo: como los hombres creen que obran por fines, también piensan que Dios obra por fines. A eso les lleva el comprobar que, tanto en sí mismos como fuera de ellos, encuentran muchos medios que les permiten conseguir lo que les resulta útil, como por ejemplo los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para criar peces, etc.

Pero los hombres van aún más lejos, dando por seguro que quien ha hecho las cosas para el hombre es Dios. Y es que, como ellos no han dispuesto esos medios, piensan, también por antropomorfismo, que alguien ha debido disponerlos para ellos, a saber, Dios. Él es quien endereza esos medios a la utilidad humana. ¿Para qué? Para ser tenido por ellos en el más alto honor. Pero, a su vez, los hombres se aprovechan de ese honor que le tributan, con el fin de que los ame más que a los otros, pudiendo dirigir así todas las cosas en provecho de su insaciable avaricia. Así es como el prejuicio antropomórfico se convierte en superstición,

20. *Carta 58*, G, IV, 265.

echando profundas raíces entre los hombres, sobre todo, entre los hebreos, verdaderos maestros de esa maniobra[21]. Tan profundas que los hombres se esfuerzan al máximo por poner de manifiesto que la naturaleza no hace nada en vano, es decir, nada que no sea útil a los hombres. De esta manera, por antropomorfismo, los hombres creen que Dios ha hecho todo para ellos y a ellos para Dios.

Naturalmente, los partidarios de la finalidad podrían haber salido de su error si pensaran que en la naturaleza hay muchas cosas que son útiles para los hombres, pero también muchas que son perjudiciales, como tempestades, terremotos, enfermedades, etc. Pero ni siquiera esto frenó a los amigos de la finalidad, que interpretaron esos contratiempos como manifestaciones de la cólera de los dioses, irritados por las ofensas de los hombres[22]. Si fuera así, replica Spinoza, esos males perjudicarían sólo a los impíos, pero la experiencia ofrece cada día ejemplos que dañan tanto a los impíos como a los piadosos. Para resolver el problema recurrieron a la incomprensibilidad de los juicios divinos, arguyendo que si no pueden dar razón de los hechos de la experiencia es porque los juicios de los dioses superan con mucho la capacidad humana.

En segundo lugar, afirmar que Dios actúa por fines degrada la noción de Dios. Porque quien obra por un fin carece de algo, a saber, de aquello en vista de lo cual obra, lo cual es absurdo, porque Dios es omniperfecto. Para salir de esta dificultad, los partidarios de la finalidad (según Spinoza, los metafísicos y los teólogos) distinguen entre agentes imperfectos y agentes perfectos. Y dicen que sólo actúan para adquirir algo que les falta los agentes imperfectos, esto es, aquellos que, para obrar, necesitan recibir (*fin de carencia*), pero no el agente perfecto, que no actúa para procurarse algo de lo que carece, sino para comunicar lo que posee, asimilándolo así a Él (*fin de asimilación*). Spinoza cree, sin embargo, que esa distinción no es una buena respuesta, puesto que antes de la creación no hay nada en virtud de lo cual Dios obre, por lo cual los defensores de la finalidad tienen que confesar que Dios no ha hecho nada por causa de las cosas, sino *propter se*[23], para su gloria. Ahora bien, para conseguir este fin Dios tiene necesidad de las criaturas, porque sólo ellas pueden proporcionarle gloria. De ahí que las desee. Y como sólo se desea aquello de lo que se carece, la distinción introducida por los partidarios de la finalidad entre dos tipos de fines no sirve para nada.

6. *Los efectos de la causalidad infinita*

Los efectos de la causalidad divina son expresiones de la sustancia divina. Pero no las primeras, sino las segundas, porque no expresan la sustancia divina,

21. Cfr. *Ética*, apéndice, G, II, 79.
22. *Ibídem*.
23. Cfr. *Ibídem*, apéndice, G, II, 80.

sin más, sino la sustancia divina en cuanto expresada en sus atributos, esto es, en el pensamiento y en la extensión. Pues bien, a este tipo de manifestaciones le da Spinoza el nombre de *modos*, entendiendo por modo «aquello que es en otro»[24]. (Y teniendo en cuenta la identidad entre lo que es y lo que es concebido, también «aquello... que es concebido por medio de otro»[25]). Eso otro en lo cual se dan los modos (y en función de lo cual se conciben) es la sustancia. Sin la sustancia los modos no podrían existir (ni podrían ser concebidos). Aunque más exacto sería decir que no podrían existir (ni ser concebidos) sin la sustancia considerada bajo el atributo pensamiento y bajo el atributo extensión. Pero no todos los modos son iguales, porque hay modos infinitos y modos finitos.

Pero dejando de lado los modos infinitos, los modos finitos son las cosas cuya esencia no implica su existencia, que son, por cierto, todas las cosas (exceptuadas la sustancia infinita con la totalidad de sus atributos y los modos infinitos). Esas cosas son los espíritus, bajo el atributo pensamiento, y los cuerpos, bajo el atributo extensión. Pero como su esencia no implica su existencia, se trata de modificaciones pasajeras: el mundo material, una modificación momentánea del atributo extensión; y el mundo espiritual, una modificación, también precaria, del atributo pensamiento. El problema está en saber cómo pasar de lo infinito a lo finito. Spinoza se limita a afirmar que unos modos finitos se siguen de otros modos finitos, y así indefinidamente. Parece como si Spinoza tuviese *in mente* dos cosas: una, la experiencia asegura que existen seres finitos; otra, como a lo infinito no puede faltarle nada, ni siquiera lo finito, pues de lo contrario no sería infinito, de lo infinito debe seguirse lo finito. Pero en ningún momento explica cómo lo uno se sigue de lo otro. Y no parece que le resulte posible hacerlo, porque lo finito es una determinación de lo infinito, y por tanto una negación (*omnis determinatio est negatio*), mientras que lo infinito es afirmación absoluta.

* * *

Todo lo dicho hasta ahora constituye lo que tradicionalmente se llama Dios y el mundo: Dios es la sustancia con sus infinitos atributos, y el mundo son los modos. Pero también se podría decir que Dios es la *natura naturans* (naturaleza generante), o sea, Dios como causa, y el mundo la *natura naturata* (naturaleza generada), o sea, los efectos de esa causa. Entre esos efectos están, según se ha dicho, el entendimiento y la voluntad divinos (aparte, claro está, del entendimiento y la voluntad finitos). En consecuencia, Spinoza no puede afirmar, como hacía la doctrina tradicional, que el entendimiento divino es la causa ejemplar de la creación y la voluntad divina su causa eficiente, porque ambos son efectos. Sería convertir la naturaleza generada en naturaleza generante, y viceversa.

24. *Ética*, I, def. V, G, II, 45.
25. *Ibídem*.

IV. El hombre

1. *El hombre no es sustancia*

Spinoza tiene claro que el hombre no goza de ningún privilegio dentro de la naturaleza. Como él mismo dice, no es «un imperio dentro de otro imperio» [26], sino, como todas las demás cosas singulares, un fragmento de la naturaleza, sometido a la misma necesidad que las demás cosas singulares de la naturaleza. Por lo cual, no es una sustancia, como pensaba Descartes, para quien el hombre es una sustancia compuesta de una sustancia pensante y una sustancia extensa. Spinoza cree que las propiedades de la sustancia, como la *necesidad*, la *unicidad*, la *infinitud*, la *inmutabilidad*, etc. lo impiden. *a*) Efectivamente, no es una sustancia porque la sustancia existe necesariamente, mientras que el hombre puede existir o no existir; *b*) no es sustancia, porque no hay más que una sustancia, mientras que hay muchos hombres; *c*) no es una sustancia, porque la sustancia es infinita y el hombre no es infinito; *d*) no es sustancia, porque la sustancia es inmutable y el hombre no es inmutable, etc. No se puede decir, pues, que la sustancia constituya la esencia del hombre [27]. La esencia del hombre la constituyen «ciertos modos de los atributos de Dios» [28], concretamente, el alma y el cuerpo. Y es que como no hay más que dos tipos de seres –sustancias y modos–, si el hombre no es sustancia ha de ser modo, mejor, la unión de dos modos. (Con lo cual, dicho sea de paso, Dios no es pensado a partir del hombre, sino al revés, el hombre a partir de Dios). Dicho esto ¿cómo hay que entender esos modos, concretamente, el alma?

2. *El alma*

El alma es un modo finito del atributo divino del pensamiento. Por serlo, hay que sostener que el alma piensa. Pero el pensamiento tiene un sentido muy amplio, que no se limita a las actividades cognoscitivas (ideas), sino que se extiende también a los sentimientos (el amor, el deseo, etc.). Spinoza cree, sin embargo, que la esencia del alma no son los sentimientos, sino las ideas. Y es que el amor y el deseo no se dan sin la idea de la cosa amada y sin la idea de la cosa deseada, mientras que la idea se puede dar sin que se den el amor y el deseo. La idea es, pues, la esencia del alma, porque se llama esencia a aquello que, si se da, se da la cosa, y si desaparece, desaparece la cosa [29]. La esencia del alma es, pues, una idea; naturalmente, una idea finita. Pero idea de algo, no idea sin más (al revés de Des-

26. *Ética*, III, prólogo, G, II, 137; Cfr. *Tratado político*, II, § 6, G, III, 277.
27. Cfr. *Ética*, II, prop. X, G, II, 92.
28. *Ibídem*, prop. X, cor. del esc. 1, G, II, 92.
29. Cfr. *Ibídem*, def. II, G, II, 84. Cfr. *Ibídem*, prop. X, esc. 2, G, II, 93-94.

cartes, para quien el alma es una cosa pensante, pero no pensamiento de algo, sino pensamiento sin más). Ese algo debe ser una cosa actualmente existente, porque la idea de una cosa que no existe tampoco existe. Pues bien, esa cosa actualmente existente son los cuerpos; mejor dicho, nuestro propio cuerpo, y a través de él los demás cuerpos. De ahí la definición del alma como *idea corporis*: «la esencia del alma consiste en que es la idea de un cuerpo actualmente existente» [30] (de paso, idea de sí misma, esto es, conciencia). Y como el cuerpo humano está compuesto, a su vez, de un gran número de cuerpos, unos duros y otros blandos, el alma humana «no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas» [31].

3. *La relación entre el alma y el cuerpo*

Descartes había dejado planteado el problema de la acción del alma sobre el cuerpo, y viceversa, en los siguientes términos: la experiencia parece apoyar esa acción; pero la razón, dada la heterogeneidad de alma y cuerpo, lo impide. Malebranche dio por buena esa heterogeneidad y pretendió solucionar la interacción, testimoniada por la experiencia, acudiendo al ocasionalismo: la acción que parece testimoniar la experiencia se debe exclusivamente a Dios, que es la única causa. En contra de Malebranche, Leibniz sostuvo que no sólo Dios es causa, sino que también son causas el alma y el cuerpo, pero negó también su influjo recíproco, sustituyéndolo por la armonía preestablecida: a Dios le corresponde armonizar la actividad del alma con la del cuerpo, y al revés. Pero ambas soluciones, aunque diferentes, coinciden en un punto: las dos acuden a Dios. Y a Spinoza eso no le parece reprochable, porque al fin y al cabo también él recurre a Dios, como vamos a ver. Lo que le resulta censurable es que el Dios del que echan mano sea causa transitiva, es decir, causa exterior, distinta de los efectos producidos por ella.

¿Cómo ha de solucionarse entonces el problema? A partir de la doctrina del *paralelismo*, de la que la relación entre el alma y el cuerpo no es más que un caso concreto. Según esta doctrina, de la sustancia divina en cuanto pensante se siguen todos los modos que tienen que ver con el atributo pensamiento, o sea, todos los espíritus; y de la sustancia divina en cuanto extensa se siguen todos los modos que tienen que ver con el atributo extensión, o sea, todos los cuerpos. Pero se siguen según un orden paralelo: el orden con que de la extensión se siguen los cuerpos es paralelo al orden con que del pensamiento se siguen los espíritus. Un ejemplo: las propiedades del triángulo se siguen de la esencia del triángulo con el mismo orden con el que la idea de las propiedades del triángulo se sigue de la idea de la esencia del triángulo. Se siguen incluso según una conexión paralela: la conexión según la

30. *Ética* II, prop. XIII, G, II, 52.
31. *Ibídem*, prop. XV, G, II, 103.

cual unos espíritus se siguen de otros es paralela a la conexión según el cual unos cuerpos se siguen de otros. Continuando con el mismo ejemplo: las propiedades del triángulo se siguen de la esencia del triángulo de acuerdo con la misma conexión con que la idea de las propiedades del triángulo se sigue de la idea de la esencia del triángulo: primero la esencia y después las propiedades, porque estas se siguen de aquella; por la misma razón, primero la idea de la esencia y después la idea de las propiedades. Este paralelismo de orden y conexión lo recoge Spinoza en aquella famosa proposición de su *Ética* que dice: «El orden y conexión de las cosas es el mismo que el orden y conexión de las ideas»[32].

La razón de ese paralelismo no es la causalidad de los modos de la extensión sobre los modos del pensamiento, es decir, de los cuerpos sobre los espíritus, ni a la inversa. Lo impide la misma definición de atributo: un atributo divino no puede actuar sobre otro atributo divino, porque cada atributo es por sí mismo. Pero, si no pueden actuar unos atributos sobre otros, tampoco lo pueden hacer unos modos sobre otros, porque cada modo es modo de un atributo. ¿Dónde hay que buscar entonces la razón de la correspondencia de los modos? En la unidad de la sustancia: como ambas series de modos son producidos por una sola y misma sustancia (aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro), la serie de los espíritus y la serie de los cuerpos son una sola y misma serie, pero expresada de dos maneras. Por eso, ya concibamos las series desde el atributo extensión, ya desde el atributo pensamiento, hallaremos un solo y mismo orden, y una sola y misma conexión[33]. De ahí que algunos autores, en vez de hablar sencillamente de *paralelismo*, prefieran hablar de *paralelismo de identidad*, porque se trata de dos series idénticas, que es como decir de una sola y misma serie pero expresada de dos maneras. Como se ve, Spinoza echa mano de Dios, igual que Malebranche y Leibniz, pero, al acudir a la identidad, su solución del problema es más bien una disolución del mismo. Si alma y cuerpo son una sola y misma cosa, concebida bajo atributos diferentes, se comprende que la interacción de alma y cuerpo deja de ser un verdadero problema para Spinoza.

4. *El conocimiento*

Spinoza distingue tres géneros de conocimiento, que son de gran importancia para la ética: el conocimiento imaginativo, el racional y el intelectual, denominados por él *imaginación*, *razón* y *entendimiento*.

a) *El conocimiento imaginativo* (que incluye los sentidos externos, la imaginación y la memoria) es un conocimiento *sensorial*, hecho de *ideas inadecuadas*, o sea, de ideas que representan las cosas, pero no las causas de las cosas que re-

32. *Ética*, II, prop. VII, G, II, 89.
33. Cfr. *Ibídem*, prop. VII, esc, G, II, 90.

presentan (por lo que se trata de ideas oscuras y confusas). Es lo que sucede cuando conocemos las cosas individuales del mundo externo como una serie de cosas individuales, pero no conectadas con su causa, sino desconectadas de ella, es decir, como si fueran conclusiones sin premisas. Por eso, aunque se trata de un conocimiento que se usa mucho en la vida diaria, no es científico, porque el conocimiento científico incluye las causas de las cosas conocidas. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando tenemos tres números (1, 2 y 3) y tratamos de obtener un cuarto, que se relacione con el tercero como el segundo con el primero. Nada más fácil que multiplicar el segundo por el tercero (2 x 3) y dividir el producto por el primero (6/1). Aquí el hombre conoce las cosas singulares, pero sin ponerlas en relación con su causa, Dios. Por eso, se trata de un nivel de conocimiento que debe ser superado si queremos conocer las cosas tal como son en sí, esto es, como necesarias en relación con su causa.

b) *El conocimiento racional* es *discursivo*, hecho de *ideas adecuadas*, esto es, de ideas que representan las cosas junto con las causas de las cosas representadas (por lo que son ideas claras y distintas), pero imperfectamente, porque este género de conocimiento reproduce o representa las cosas individuales, pero en lo que tienen de común unas con otras (como la extensión, el movimiento, el reposo, etc.), no en lo que tienen de individuales. Por ser un conocimiento de las cosas por sus causas, es un conocimiento científico. Es el que tiene, por ejemplo, quien se propone encontrar el cuarto número que viene después de 1, 2, 3, sabiendo que los números son proporcionales entre sí. Que sea un conocimiento científico no significa, sin embargo, que sea accesible sólo a los científicos, porque también los que no son científicos tienen algunas ideas de esa clase. En todo caso, este segundo género de conocimiento percibe las cosas como son en sí. Y en sí las cosas se siguen necesariamente de la sustancia divina, a diferencia del primer género de conocimiento, que no ve las cosas desde esta perspectiva. Pero, a pesar de esta superioridad, tiene una deficiencia fundamental, porque las cosas individuales aparecen conectadas con su causa discursivamente, esto es, a través de lo que tienen de común entre ellas, no en lo que tienen de singulares.

c) *El conocimiento intelectual* es un conocimiento *intuitivo*, hecho también de *ideas adecuadas*, esto es, de ideas que representan las cosas junto con las causas de esas cosas (por lo que son ideas claras y distintas), pero de manera más perfecta, porque reproduce o representa las cosas singulares, aunque no en lo que tienen de común, sino en lo que tienen de singular cada una de ellas. A diferencia del conocimiento racional, que pone las cosas singulares en relación con su causa de manera indirecta, o sea, mediante lo que tienen en común, el conocimiento intuitivo las pone en relación con su causa de manera directa, esto es, en lo que cada una tiene de individual. Es lo que sucede, continuando con el mismo ejemplo, cuando vemos de inmediato los dos primeros números y de ahí deducimos el cuarto. (Aunque, a decir verdad, más que de un conocimiento intuitivo parece tratarse de un conocimiento discursivo rápido, a diferencia del anterior género de conocimiento, que debería ser calificado como un conocimiento discursivo lento,

fatigoso. El propio ejemplo dice que en este género de conocimiento vemos de inmediato la relación que hay entre los dos primeros números, y de ahí deducimos el cuarto). La relevancia de este género de conocimiento es decisiva para la ética, como enseguida veremos.

Resumiendo, el tercer género de conocimiento coincide con el primero en que tiene como objeto las cosas individuales, pero se diferencia de él en que las representa conectadas con su causa, no aisladas de ella. Coincide, en cambio, con el segundo en que reproduce las cosas en relación con su causa, pero se diferencia de él en que tiene por objeto las cosas individuales, no las razones comunes de las cosas individuales.

V. La ética

Aunque el punto de partida de la filosofía de Spinoza es Dios, su punto de llegada es la felicidad del hombre. A ese fin dedica las tres últimas partes de su *Ética*, que tratan, respectivamente, de la naturaleza de las pasiones, de la esclavitud del hombre respecto de ellas y de su liberación.

1) Spinoza cree que «todas las cosas, en cuanto de ellas depende, se esfuerzan por perseverar en su ser» [34]. El hombre, que no es un imperio dentro de otro imperio, es decir, una cosa aislada del resto de las cosas, tampoco es ajeno a ese esfuerzo. Ese esfuerzo recibe el nombre de *voluntad* cuando se refiere sólo al alma; de *apetito*, cuando se refiere al alma y al cuerpo; de *deseo*, cuando el apetito se hace consciente. Pues bien, hay que añadir que ese intento del hombre por mantenerse en el ser puede verse favorecido o contrariado por los sentimientos, entendiendo por estos ciertas alteraciones o cambios que experimenta nuestra alma (y en consonancia con la doctrina del paralelismo, también nuestro cuerpo), que favorecen o contrarían nuestro intento por mantenernos en la existencia. Esos sentimientos pueden ser activos y pasivos, es decir, acciones y pasiones. Son acciones los que tienen como origen las ideas adecuadas (de la razón y del entendimiento). Y, como estas tienen como causa total o exclusiva el alma, también se puede decir que las acciones son los sentimientos producidos por la sola fuerza del alma, es decir, los derivados exclusivamente de su actividad (racional e intelectual). Cuando eso sucede, el alma *actúa*. Por el contrario, son pasiones los sentimientos que surgen de las ideas inadecuadas (de la imaginación). Y como estas necesitan, para ser producidas, del alma, pero también de las cosas exteriores, se puede decir que las pasiones son los sentimientos producidos parcialmente por la fuerza del alma y parcialmente por las cosas exteriores. Cuando eso ocurre, el hombre *padece*.

34. *Ética*, II, prop. VI, G, II, 106.

Supuesto esto, las cosas exteriores pueden favorecer el esfuerzo que el hombre hace por mantener su propio ser, pero también pueden contrariarlo. Cuando lo aumentan, la pasión se llama *alegría*; cuando lo disminuyen, *tristeza*. Por eso, dice que «por alegría se entiende la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por tristeza, en cambio, la pasión por la que ella pasa a una perfección menor» [35]. (Enseguida veremos que aparte de la alegría que es pasión, hay también una alegría que es acción). Pero tan pasivos somos cuando, al verse aumentado nuestro esfuerzo, sentimos alegría, como cuando, al verse disminuido, sentimos tristeza. Y es que tanto el aumento como la disminución, es decir, tanto el paso a una perfección mayor como a una perfección menor no dependen de nosotros, sino de las cosas exteriores.

De esas dos pasiones, que son las primitivas, derivan todas las demás. Así, de la alegría nace el amor y de la tristeza surge el odio. Y es que «el amor no es otra cosa que la alegría, acompañada de la idea de una causa exterior; y el odio no es otra cosa que la tristeza, acompañada de la idea de una causa exterior» [36]. Se ama lo que causa alegría y se odia lo que produce tristeza.

2) Estudiadas las pasiones, añade Spinoza que el hombre es esclavo de ellas, queriendo decir con eso que el hombre está tan necesariamente sujeto a las pasiones que no puede eliminarlas, sino a lo sumo controlarlas. La causa de esa impotencia humana se debe: primero, a que el hombre forma parte de la naturaleza, por lo cual está sujeto a su influjo; segundo, a que esa parte de la naturaleza que es el hombre no es más potente que las otras partes, por lo cual está necesariamente sujeta a esas otras partes, que son las cosas externas.

Si es así, el hombre nunca podrá eliminar las pasiones, sino a lo sumo frenarlas. Con lo cual, se opone a los estoicos, para quienes las pasiones dependen exclusivamente de nuestra voluntad, motivo por el que podemos dominarlas totalmente, aunque, como indica la experiencia, sea muy grande el tesón que se requiera para ello. Es lo mismo que, a su manera, reitera Descartes, para quien no hay ningún alma tan débil que no pueda, cuando se la dirige hacia el bien, conseguir un poder absoluto sobre las pasiones. Sin llegar a ese dominio absoluto, Spinoza sostiene que el alma puede sujetar la fuerza de las pasiones. ¿Cómo?

3) Para ello, no hay otro camino que frenar aquello que les da origen, a saber, el conocimiento inadecuado de la imaginación, sustituyéndolo por el conocimiento adecuado de la razón y del entendimiento, sobre todo, de este último. De manera que, cuando la razón conecta discursivamente una cosa con otra; y más aún, cuando el entendimiento vincula las cosas intuitivamente con Dios, comprendiendo que todo se sigue necesariamente de Él, el hombre consigue frenar las pasiones. Aunque no desaparecen nunca completamente, porque el conoci-

35. *Ética*, III, prop. XI, esc, G, II, 149.
36. *Ibídem*, prop. XIII, esc, G, II, 151.

miento imaginativo que les da origen tampoco desaparece nunca del todo, su poder se va mermando, a medida que todas las cosas particulares son consideradas *sub specie necessitatis* por la razón y por el entendimiento. Cuando eso sucede, nos sentimos libres con la libertad de Dios, es decir, libres de toda coacción externa que nos hace padecer.

Con eso logramos la máxima perfección, experimentando, en consecuencia, la máxima alegría (no olvidemos que la alegría es el paso a una mayor perfección, aunque en este momento haya de ser entendida como acción, no como pasión). Y como esa alegría va acompañada de la idea de su causa, que es Dios, la alegría se transforma en amor de Dios, porque, como ya sabemos, el amor no es sino la alegría, unida a la causa de esa alegría. En ese amor está nuestra felicidad. Spinoza le da el nombre de *amor Dei intellectualis*[37]. (Ese amor es una parte del amor infinito con el que Dios se ama a sí mismo. Y es que Dios también se ama a sí mismo, porque la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita acompañada de la idea de sí mismo como causa. Ese amor con el que Dios se ama a sí mismo es la condición del amor con el que el alma ama a Dios. De ahí que se deba decir que Dios, en cuanto se ama a sí mismo, ama a los hombres. Y ese amor hacia los hombres consiste en hacer que los hombres sean capaces de amar –no libre, sino necesariamente– a Dios. Con lo cual se pone de manifiesto, una vez más, que todo lo nuestro depende de Dios).

Spinoza concluye su *Ética* con este párrafo, en el que proclama la sabiduría como camino de felicidad: después de todo lo dicho «resulta claro cuánto aventaja y es más poderoso el sabio que el ignorante, que se deja guiar por el solo apetito. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de múltiples maneras por causas exteriores y no gozar nunca de la verdadera tranquilidad del ánimo, vive, además, como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas; y tan pronto deja de padecer, deja también de existir. Por el contrario, el sabio, en cuanto es considerado como tal, apenas si se conmueve en su ánimo, sino que, consciente de sí mismo y de Dios y de las cosas con cierta necesidad eterna, no deja nunca de existir, sino que goza siempre de la verdadera tranquilidad de ánimo»[38].

VI. La política

Este epígrafe recoge la segunda parte del *Tratado teológico-político*. En ella Spinoza examina el prejuicio teológico referente a la primacía de la autoridad religiosa sobre la autoridad civil y política. Para combatir ese prejuicio examina tres temas: el derecho natural como fundamento de su teoría política; el derecho del Estado a legislar en materia religiosa, en contra de las autoridades eclesiásti-

37. Cfr. *Ética*, V, prop. XXXII, cor, G, II, 300
38. *Ibídem*, prop. XLII, esc, G, II, 308

cas, que pretenden reservar ese derecho para sí mismas; el derecho de cada uno a la libertad de pensamiento y de expresión.

1. *El derecho, fundamento de la teoría política*

Igual que Hobbes, Spinoza arranca del estado de naturaleza, concebido como estado de conflictos sin fin. En ese estado de naturaleza el derecho natural se identifica con la fuerza, de manera que en él el hombre tiene tanto derecho como fuerza. A esa identificación llega a partir de *Dios*, porque afirmar que Dios tiene derecho significa que tiene poder; y asegurar que tiene derecho a todo quiere decir que tiene poder sobre todo. Y, si el poder de las *cosas naturales* es parte del poder de Dios, habrá que decir también que el derecho de las cosas naturales se extiende hasta donde se extiende su poder (concretamente, su poder en orden a conservar su propio ser). Pues bien, otro tanto hay que decir del *hombre*, pues al fin y al cabo el hombre no es una isla, un imperio dentro de otro imperio, sino una parte de la naturaleza semejante a las demás partes de la naturaleza. Y no importa que el hombre esté guiado por la razón o dominado por el apetito, porque en ambos casos obra por el poder de la razón y el poder del apetito. De manera que lo que hace un hombre guiado por la razón lo hace con pleno derecho, pero también lo hace así un hombre dominado por el apetito. Porque el derecho natural no se define, como venían haciendo los clásicos hasta Grocio, por la razón, sino por el poder. Tan natural es vivir conforme al poder de la razón como vivir conforme al poder del apetito.

Tan natural, sí; pero es más útil vivir según las prescripciones de la razón. Quienes viven, en efecto, conducidos por los dictados del apetito llevan una vida llena de miserias y de miedos: de miserias, cuando cada uno de los apetitos de un individuo va por su lado; de miedos, cuando los apetitos de un individuo se enfrentan con los de otros individuos, enzarzándose en continuas riñas, odios, iras, engaños [39].

Para evitar esos males los hombres deciden, de común acuerdo, vivir según los dictados de la razón, renunciando cada uno al propio derecho sobre las cosas para ejercer ese mismo derecho colectivamente [40]. Esta decisión por consenso común es lo que se llama *pacto*. La razón del pacto está, pues, en la utilidad. De la utilidad saca el pacto toda su fuerza, porque es una ley universal de la naturaleza humana elegir, entre dos bienes, el mayor, y, entre dos males, el menor. Pero de la utilidad saca también toda su debilidad, porque suprimida la utilidad, se suprime *ipso facto* el pacto [41]. La única manera de evitar esa ruptura es que la sociedad surgida del pacto esté organizada de tal manera que de la infidelidad al pacto se

39. Cfr. *Tratado teológico-político*, XVI, G, III, 190. *Tratado político*, II, § 8, G, III, 278.
40. Cfr. *Ibídem*, XVI, G, III, 191.
41. Cfr. *Ibídem*, XVI, G, III, 192.

siga más daño que utilidad. La esperanza de un bien mayor y el temor de un mal mayor es el único motivo para que alguien sea fiel al pacto.

Gracias al pacto, el hombre sale del estado de naturaleza y entra en el estado civil, ordenado a eliminar los inconvenientes del estado natural. Ese paso entraña, naturalmente, el abandono del estado natural, pero no el abandono del derecho natural, que sigue vigente en el estado civil, aunque regido ahora no por el apetito, sino por la razón. Y es que el pacto simplemente hace colectivo el derecho natural cediéndolo o transfiriéndolo a la sociedad, que se convierte entonces en su depositaria, pero no lo anula. Por eso, entre uno y otro estado hay continuidad, no ruptura, como pretendía Hobbes, para quien el pacto conlleva una renuncia completa al derecho natural[42].

La posesión de ese derecho natural de forma comunitaria se llama *Estado*. Si se ejerce por uno, el Estado se llama *monarquía*; si por algunos elegidos entre la multitud, *aristocracia*; si por toda la multitud, *democracia*, definida como «la asociación general de los hombres, que posee, colegiadamente, el supremo derecho a todo lo que puede»[43]. Desgraciadamente, la muerte interrumpió la redacción del *Tratado político* apenas iniciado el capítulo XI, dedicado precisamente a explicar su concepción de la democracia. Con todo, ya había dejado escritas algunas cosas sobre ese tema en el *Tratado teológico-político*. Entre ellas, que el gobierno democrático es el más natural, es decir, el que mejor respeta el derecho natural tal como se da en el estado natural, porque en ese caso «nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. Y por este motivo, todos siguen siendo iguales, como antes en el estado natural»[44]. De esa cesión no se sigue, contra lo que pueda parecer, el absolutismo del que manda, porque nadie puede «transferir jamás a otro su poder y, en consecuencia, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre»[45].

2. *El derecho del Estado a legislar en materia religiosa*

Frente a quienes defienden que el derecho sobre las cosas sagradas es competencia de la Iglesia, y el derecho sobre los asuntos civiles, competencia del Estado, Spinoza sostiene que el derecho sobre las cosas sagradas reside también en el Estado[46]. Pero con una limitación importante: las competencias del Estado en materia religiosa se refieren al culto externo, no al culto interno, es decir, al ejer-

42. Cfr. *Carta 50*, IV, 239.
43. *Tratado teológico-político*, XVI, G, III, 193.
44. *Ibídem*, XVI, G, III, 195.
45. *Ibídem*, XVII, G, III, 201.
46. Cfr. *Ibídem*, XIX, G, III, 228.

cicio de la piedad, no a la piedad misma. Porque el culto interno es derecho exclusivo de cada uno, que «no puede ser transferido a otro»[47]. Pero no sucede lo mismo con los aspectos externos del culto, que son incumbencia del Estado. Primero, porque las prácticas externas del culto no se dan en el estado natural, en donde cada uno tiene derecho a todo cuanto puede. Esas prácticas nacen con la aparición del Estado[48]. De ahí que sólo puedan recibir fuerza jurídica del Estado. Segundo, porque la ley suprema a la que deben acomodarse todas las cosas, divinas y humanas, es la utilidad del Estado. ¿Y quién puede decidir lo que es útil para el Estado sino el Estado?[49]. Concretamente ¿quién puede decir que sus prácticas externas de piedad se acomodan a la utilidad del Estado? Sólo el Estado. Con lo que este se convierte en intérprete de Dios, suplantando en esa tarea a las autoridades religiosas. Y es que, además, si se permitiese a las autoridades religiosas decidir lo que es piadoso o impío, se les abriría con ello el camino hacia el poder estatal. ¿Qué podrían hacer, en efecto, los poderes estatales si hubiesen de esperar a que los poderes eclesiásticos les informasen sobre la piedad o impiedad de un asunto? Nada, porque todo se haría por decisión de esas autoridades religiosas, que terminarían por convertirse en autoridades estatales.

3. *Libertad de pensamiento y de expresión*

«En un Estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piensa»[50]. Esta libertad de pensamiento y de expresión se apoya en que el hombre jamás transfiere a las potestades supremas su derecho natural íntegro. Lo único que transfiere es su poder de decisión. Y entre esas parcelas de derecho natural a las que no renuncia está el derecho a pensar libremente lo que quiera y a expresar libremente lo que piensa. En esto el hombre no depende del poder de nadie, sino del suyo propio. Con todo, como la libertad de pensamiento y de expresión pueden perjudicar la utilidad pública, han de tener unos límites. Primero, no deben atentar contra las potestades supremas, pues es un requisito indispensable para constituir un Estado que el poder de decisión esté en manos de la potestad suprema. Segundo, no deben entrañar la ruptura del pacto que da origen al Estado.

Cumplidas esas dos condiciones, todos los hombres gozan de libertad de pensamiento y de expresión. Y eso no acarrea inconvenientes insuperables, sino al contrario. Primero, porque esas libertades hacen posible promover las ciencias y las artes, ya que estas sólo son cultivadas con éxito por quienes pueden estable-

47. *Tratado teológico-político*, XIX, G, III, 229.
48. Cfr. *Tratado político*, II, § 23, G, III, 284.
49. Cfr. *Tratado teológico-político*, XIX, G, III, 232.
50. *Ibídem*, XX, G, III, 239.

cer juicios libres[51]. Segundo, porque suprimir mediante leyes, aquello que el derecho natural permite perjudica la paz del Estado. Y es que esas leyes no consiguen que los hombres no piensen lo que quieren, sino que no digan lo que piensan, con menoscabo para la fidelidad imprescindible para el Estado. Con lo cual, en vez de dirigirse contra los malvados, se dirigen contra los honrados, con la consiguiente irritación de estos. Tercero, porque pretender suprimir mediante leyes aquello que el derecho natural permite provoca incontables controversias, que en el seno de la Iglesia se convierten en cismas.

VII. La religión

Decía Descartes, como hemos visto en el capítulo correspondiente, que la evidencia es el criterio de verdad, pero de las verdades no reveladas, porque las verdades reveladas están tan por encima de nuestra inteligencia que sería un atrevimiento someterlas a la debilidad de nuestros razonamientos humanos. Ahora bien, ¿no equivale esto a convertir la revelación en algo inaccesible a la razón, postulando así una separación entre fe y razón perjudicial para la fe? Esta separación aparece abiertamente en Spinoza, que afirma rotundamente que el fin de la filosofía es la verdad, mientras que el de la teología es la obediencia.

1) *El conocimiento revelado*. Esa separación aparece ya desde el inicio de la parte I del *Tratado teológico-político*, cuando examina los caracteres distintivos del conocimiento revelado, fijándose para ello en un conocimiento revelado concreto, a saber, el contenido en la Biblia. a) A diferencia del conocimiento natural, que es racional, el revelado es un *conocimiento imaginativo*, es decir, un conocimiento hecho de imágenes, bien auditivas, es decir, de palabras (Dios habló a Moisés, Samuel, etc.), bien visuales, es decir, figurativas. b) La certeza del conocimiento natural, por ser racional, sale de la claridad y de la distinción, a diferencia del conocimiento revelado, que por ser imaginativo se debe a algo exterior a la revelación misma. Concretamente se debe: primero, a que en el conocimiento revelado las cosas aparecen con gran viveza, tanta como aquella con que suelen afectarnos los objetos en estado de vigilia; segundo, a que el conocimiento revelado dispone de *signos*, es decir, de señales que prueban la revelación, como le sucedió por ejemplo a Abraham, que se convenció de la promesa de su descendencia, porque Dios hizo bajar fuego del cielo sobre las ofrendas; por fin, a que la revelación divina mueve o inclina el ánimo únicamente hacia la virtud, en particular hacia la justicia y hacia el amor.

2) *Prejuicios teológicos*. Examinados los caracteres del conocimiento revelado, Spinoza prosigue con el examen de cuatro temas bíblicos que le permiten profundizar en la separación entre teología y filosofía: la elección de los judíos,

51. Cfr. *Tratado teológico-político*, XX, G, III, 243.

las leyes, los ritos y los milagros. Pero antes de poner de manifiesto la índole racional de esos temas, establece un principio general que va a servirle de guía, y que consiste en distinguir tres tipos de bienes deseados por los hombres: la ciencia, la virtud y los bienes temporales, tales como las riquezas y la salud. Hecha esta distinción, Spinoza añade que, mientras la adquisición de los dos primeros tipos de bienes depende de la sola naturaleza humana, la adquisición del tercero, en cambio, obedece a causas externas a ella. Establecido ese principio general, soluciona los cuatro temas indicados.

a) Spinoza afirma que el pueblo hebreo no fue elegido por Dios por la perfección de su ciencia y de su virtud, pues en eso no superaron a los demás pueblos, sino por la perfección de su organización social, que le permitió establecer un Estado singular. Para eso fue elegido el pueblo judío: para formar un Estado. Para lo que no lo eligió Dios fue para hacerlo depositario exclusivo de la revelación. Y es que, como el oficio del profeta no consiste tanto en enseñar cosas referentes a la sociedad y al Estado, cuanto en enseñar «la verdadera virtud y en invitar a los hombres a practicarla, no cabe duda de que todas las naciones tuvieron profetas y de que el don profético no estuvo reservado a los hebreos» [52]. Ningún pueblo puede considerarse depositario exclusivo de la revelación profética.

b) Los hebreos no tuvieron un conocimiento natural claro y distinto de Dios, sino que lo concibieron más bien como un príncipe humano. En consecuencia, no consideraron las revelaciones divinas como leyes que hay que obedecer necesariamente, sino como leyes que hay que obedecer, porque de su obediencia se siguen una serie de beneficios y de su desobediencia una serie de perjuicios. (Dicho de otra manera, no consideraron las leyes divinas como leyes naturales, sino como leyes positivas). Si hubieran tenido un conocimiento natural claro y distinto de Dios, habrían caído en la cuenta de que Dios dirige todas las cosas con absoluta necesidad. Y, en consecuencia, habrían descubierto que esa ley divina: primero, es universal, esto es, común a todos los hombres, puesto que se deduce de la naturaleza humana; segundo, no exige conocimiento de hechos históricos, puesto que, al deducirse de la naturaleza humana, poco importa que se refiera a éste o aquél hombre determinado; tercero, no exige ceremonias, esto es, actos exteriores de culto, indiferentes, pero considerados como buenos por convención; y cuarto, no manda obrar por un premio, puesto que el premio está en la ley misma, esto es, en conocer y amar a Dios.

c) El mismo principio general vale para las ceremonias, porque estas, es decir, el culto externo, no se endereza a la felicidad, sino a la utilidad del Estado. Las ceremonias fueron, en efecto, introducidas por Moisés para gobernar al pueblo hebreo, esto es, para que el pueblo hebreo cumpliera sus deberes, pero no por miedo (miedo al que les había acostumbrado la esclavitud), sino por devoción.

52. *Tratado teológico-político*, III, G, III, 50.

Con ello, los hombres no hacían nada por decisión propia, sino todo por mandato ajeno, dejando así constancia de que no eran autónomos, sino totalmente dependientes de otro[53].

d) El milagro es imposible. Es cierto que el vulgo cree en los milagros. Primero, porque imagina el poder de Dios y el poder de las cosas naturales como «dos poderes numéricamente distintos»[54], de manera que, mientras el poder de la naturaleza actúa, Dios no hace nada, y a la inversa, el poder de la naturaleza está ocioso mientras Dios actúa[55]. Y piensa que el poder de Dios sólo queda suficientemente salvaguardado si se impone al de las cosas naturales. Segundo, porque la gente desea convencer a los gentiles de que sus dioses (que son precisamente las cosas de la naturaleza, como el sol, la luna, el agua, el aire, etc.) son débiles, ya que están sometidos a su Dios. Pero frente a esta creencia del vulgo, Spinoza sostiene que el milagro es imposible, si por él se entiende aquello que contradice la naturaleza. Primero, porque si la naturaleza de Dios le obliga a obrar necesariamente y el milagro le obliga a suspender esa necesidad, entonces «Dios actúa contra su propia naturaleza, lo cual es la cosa más absurda»[56]. Segundo, porque si Dios pudiera hacer algo en la naturaleza que la contradijera, entonces sería imposible conocer con seguridad nada de Dios. Y es que si la naturaleza pudiese ser cambiada por algún poder, dudaríamos de su verdad y, en consecuencia, de la conclusión que de ella se sacase. El conocimiento de Dios se percibe con más seguridad a partir de una naturaleza fija que a partir de las excepciones que en esa naturaleza fija introducen los milagros del propio Dios. Por eso, si queremos evitar el absurdo que entraña concebir el milagro como aquello que contradice la naturaleza, no queda más remedio que concebirlo como aquello que supera la capacidad humana, que es como confesar que no queda más solución que identificar el milagro con la ignorancia. Ahora bien, si el milagro es ignorancia, no sirve para nada, porque con él no podemos entender nada, ni de Dios, ni de la naturaleza[57].

3) *Exégesis bíblica*. Aclarados esos cuatro prejuicios, Spinoza expone el método por el que se rige la interpretación de la Sagrada Escritura: no difiere del método de interpretar la naturaleza; es así que el conocimiento de la naturaleza se saca sólo de la naturaleza; luego, el conocimiento de lo que contiene la Sagrada Escritura se saca también sólo de la Sagrada Escritura[58]. Y como para lo primero basta la luz natural, también para lo segundo. Se equivocan, pues, quienes afirman que para interpretar la Sagrada Escritura no es suficiente con la luz natural, sino que requiere la luz sobrenatural. Pero también se engañan los que, como Maimónides, identifican esa luz natural con la luz natural de los filósofos.

53. Cfr. *Tratado teológico-político*, V, G, III, 76.
54. *Ibídem*, V, G, III, 78.
55. Cfr. *Ibídem*, VI, G, III, 81.
56. *Ibídem*, VI, G, III, 83.
57. Cfr. *Ibídem*, VI, G, III, 85.
58. Cfr. *Ibídem*, VII, G, III, 98.

Uno de los resultados que se deduce de interpretar la Escritura por la Escritura es que el fin de esta no es proporcionarnos un conocimiento especulativo, sino práctico, de la naturaleza divina, es decir, no nos da a conocer la naturaleza divina tal como es en sí misma, sino tal como puede ser imitada por los hombres en su vida; concretamente, como modelo de justicia y caridad, que le sirve al hombre de norma a la que debe atenerse[59]. Por lo cual, la Sagrada Escritura no enseña a los hombres más que a obedecer a Dios; ese es su único objetivo[60]. Y la obediencia a Dios consiste en cumplir las órdenes referentes a la caridad y a la justicia para con el prójimo.

4) *Derechos de la teología y de la filosofía*. Entre ellas no hay, si nos atenemos a la finalidad, conflicto alguno. La finalidad de la filosofía, en efecto, es la búsqueda de la verdad, mientras que la de la teología es enseñar que la fe consiste en la obediencia a Dios. De ahí que ninguna de ellas sea esclava de la otra: ni la teología tiene que servir a la filosofía, como pretenden los que someten la Sagrada Escritura a la razón; ni la filosofía tiene que servir a la teología, como quieren los que someten la razón a la Sagrada Escritura. Cada una posee su propio dominio: la filosofía, el reino de la verdad; la teología, el reino de la obediencia.

Establecida esa separación, no podemos demostrar por medio de la razón si el principio fundamental de la teología (los hombres se salvan por la sola obediencia) es verdadero o falso, porque en ese caso la filosofía formaría parte de la teología. ¿Por qué entonces creemos que es verdadero? Porque, aunque no goza de certeza matemática (que es la que se sigue de la necesidad inherente a la percepción de la cosa percibida[61]), disfruta de certeza moral. Primero, porque la enseñanza de la Sagrada Escritura, que impone a los hombres, mediante la obediencia, el ejercicio de la justicia y de la caridad, no está en desacuerdo con la razón. Segundo, porque sería una necedad negarse a aceptar algo que, aunque no puede ser demostrado matemáticamente, está avalado por el testimonio de muchos. Y de ahí la inmensa utilidad de la Sagrada Escritura. «Pues, como no podemos percibir por la luz natural que la simple obediencia es el camino hacia la salvación, sino que sólo la revelación enseña que eso se consigue por una singular gracia de Dios, inalcanzable por la razón, se sigue que la Escritura ha traído a los mortales un inmenso consuelo. Porque todos, sin excepción, pueden obedecer; pero son muy pocos, en comparación con todo el género humano, los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón. De ahí que, si no contáramos con este testimonio de la Escritura, dudaríamos de la salvación de casi todos»[62].

59. Cfr. *Tratado teológico-político*, XIII, G, III, 170.
60. Cfr. *Ibídem*, XIV, G, III, 174.
61. Cfr. *Ibídem*, II, G, III, 32.
62. *Ibídem*, XV, G, III, 188.

Capítulo V
Leibniz

I. Vida y obras

Gottfried Wilhelm Leibniz nació en 1646 en Leipzig en el seno de una familia protestante. Estudió filosofía en la Universidad de su ciudad natal, donde tuvo como maestro al célebre aristotélico Jakob Thomasius, bajo cuya dirección escribió en 1663 una disputación metafísica *Sobre el principio de individuación*. Luego, estudió matemáticas en la Universidad de Jena y derecho en la Universidad de Altdorf. En 1666 escribió su *Disertación sobre el arte combinatoria*. Dos años más tarde logró introducirse en la corte del príncipe de Mainz, en donde escribió su famosa *Carta a Jakob Thomasius*.

En 1672 se trasladó a París, lo cual le permitió conocer a los filósofos Arnauld y Malebranche y al matemático Huygens, que ejerció sobre él una profunda influencia. Después viajó a Londres. Allí se encontró con Newton y fue nombrado miembro de la Royal Society. Por fin, se fue a Holanda, teniendo entonces la ocasión de hablar con Spinoza largo y tendido sobre diversos temas.

En 1676 entró al servicio de la corte del duque de Hannover: primero como bibliotecario; después, como consejero e historiógrafo oficial de la corte. Aunque con algunos desplazamientos a Alemania, Austria e Italia provocados por su actividad de historiógrafo, permaneció toda su vida en Hannover, donde escribió sus obras más importantes. Entre ellas, *Meditaciones sobre el conocimiento*, *la verdad y las ideas* (1684), *Discurso de metafísica* (1686) y *Nuevo sistema de la naturaleza* (1695). En 1699 fue nombrado miembro de la Academia de Ciencias de París y en 1700 promovió la fundación de la Academia de Ciencias de Berlín, de la que fue su primer presidente. También fue consejero del rey Federico I de Prusia y de Pedro el Grande de Rusia, además de promotor de la unidad de los protestantes entre sí y de estos con los católicos, así como de un único ordenamiento jurídico europeo.

En 1710 escribió los *Ensayos de teodicea*. En 1713 fue acusado por la Royal Society de Londres de haber copiado a Newton el cálculo infinitesimal; pero injustamente, porque Leibniz había publicado ese descubrimiento con anterioridad. Y aunque es verdad que Newton lo había obtenido antes, también lo es que los dos llegaron al descubrimiento por distintos procedimientos. En cualquier caso, esa acusación le produjo un profundo disgusto. En 1714 escribió otras dos importantes obras filosóficas: la *Monadología* y los *Principios de la naturaleza y de la gracia*, a las que hay que añadir otra obra póstuma, escrita contra Locke, que lleva el título de *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*.

En 1714 perdió la protección del duque de Hannover, que al ser nombrado rey de Inglaterra, no quiso llevarlo con él. En 1716, a los 70 años, murió en Hannover en la más absoluta soledad.

II. El conocimiento

1. *La lógica*

Los escritos lógicos de Leibniz, en especial su *Característica universal* y su *Disertación sobre el arte combinatorio*, han servido para que los historiadores de la lógica lo califiquen como el fundador (no como el constructor, papel que reservan para Boole) de la lógica simbólica. Su proyecto era, por una parte, reducir todas las proposiciones a unas cuantas primitivas; y, por otra, combinar esas proposiciones primitivas de manera que de esa combinación resultasen todas las proposiciones posibles. La aportación de Leibniz a este proceso, que se remonta a Ramón Llull, se resume en dos puntos:

1) El primero consiste en construir un lenguaje simbólico universal, llamado *característica universal*, es decir, en expresar todas las proposiciones mediante signos o símbolos gráficos, denominados *caracteres*, semejantes a los usados en álgebra. (Ese simbolismo, sin embargo, no debe ser considerado aún como un sistema de signos carentes de significado, sino como un sistema de signos con los que se opera sin tener en cuenta, mientras se opera, aquello que pueden significar. Con lo cual, aun siendo el fundador de la lógica simbólica, su simbolismo no es todavía un lenguaje artificial).

2) El segundo consiste en pasar de unas proposiciones a otras mediante un verdadero cálculo, llamado *cálculo lógico*, entendido como una operación con símbolos. Ahora bien, para Leibniz ese cálculo no es una noción exclusivamente matemática, sino una noción más general, de la que el cálculo matemático no es más que un caso particular de cálculo lógico. Precisamente por eso –por su sentido general– el cálculo es de enorme importancia para poner orden en las discusiones filosóficas: «Cuando surjan controversias, dos filósofos no necesitan discutir más que dos calculadores. Bastará, en efecto, que echen mano de la pluma,

que se sienten frente a una tabla de calcular y que se digan... el uno al otro: calculemos» [1]. Con lo cual, cualquier razonamiento falso no sería más que un error de cálculo.

2. *Las verdades de razón y las verdades de hecho*

Cuando Leibniz estudia la verdad, dice que una proposición es verdadera si el predicado inhiere en el sujeto, es decir, si está incluido en él. Pero esa inclusión no es siempre la misma, porque unas veces el predicado está contenido en el sujeto de manera necesaria, y otras de manera contingente. De ahí la distinción entre verdades de razón y verdades de hecho [2].

1) Las *verdades de razón* son proposiciones verdaderas, pero *necesariamente verdaderas*. Eso quiere decir que enuncian algo que es de tal modo que no puede ser más que de ese modo, pues sería contradictorio que no lo fuese. Así, que el triángulo tiene tres ángulos, es una verdad de razón, porque sería contradictorio que no los tuviese. Se trata, pues, de proposiciones verdaderas que descansan en el principio de contradicción.

Entre las verdades de razón hay unas que son primitivas, porque a ellas pueden reconducirse, por análisis, todas las demás. Reciben el nombre de verdades *idénticas*, porque entre el sujeto y el predicado hay una identidad total (el triángulo es un figura plana de tres ángulos) o parcial (el triángulo es un figura plana), razón por la cual «parecen limitarse a repetir la misma cosa sin proporcionarnos información alguna» [3]. Y entre las verdades idénticas está el principio de identidad (al que se reduce el de no contradicción, como enseguida veremos).

Las *verdades de hecho* son proposiciones verdaderas, pero *contingentemente verdaderas*. Eso significa que enuncian algo que es de cierta manera, pero que podría ser de otra, porque no es contradictorio que lo sea; pero no lo es, porque hay una razón suficiente para que no lo sea. Por lo cual, si fuese de otra manera, aunque no contradictorio, sería falso. Así, que César atravesó el Rubicón es una verdad de hecho, porque, aunque lo cruzó, podría no haberlo cruzado, ya que el no haberlo hecho no implica contradicción. Pero, aunque no la implique, es falso, porque hay una razón suficiente para decir que lo ha pasado, a saber, que la historia así lo dice. Se trata, pues, de proposiciones verdaderas que descansan en el principio de razón suficiente.

1. *Ciencia general. Característica*, G, II, 200. Las citas están tomadas, salvo indicación contraria, de la edición de Gerhardt, *Die philosophischen Schriften*, G. Olms, Hildesheim, 1978. Cuando el escrito de Leibniz no conserva título, se citará simplemente el título general de las obras filosóficas del autor (*Die philosophischen Schriften*).
2. Cfr. *Monadología*, § 33, G, VI, 612.
3. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, IV, II, § 1, G, V, 343.

Entre las verdades de hecho también hay unas verdades primitivas; entre ellas, la primera verdad cartesiana: *pienso*; *luego existo*. Pero Leibniz cree que el pensar remite siempre a un objeto, puesto que cuando un sujeto piensa, siempre piensa algo. Y va aún más lejos, ya que el sujeto no sólo piensa algo, sino que también piensa cosas diversas: diversas cosas son pensadas por mí, *varia a me cogitantur*[4]: pienso A, pienso B, etc.

2) Aunque en el caso de las verdades de razón el predicado esté incluido en el sujeto de manera necesaria y en el caso de las de hecho, de manera contingente, en los dos casos está contenido. Esto significa que bastaría un análisis del sujeto para descubrir el predicado. Y, efectivamente, así es. Pero el análisis es distinto en cada caso. Si se trata de verdades de razón, el análisis es *finito*, es decir, sólo requiere una serie finita de pasos, por lo cual un entendimiento finito puede recorrer la cadena entera. En cambio, si se trata de verdades de hecho, el análisis es *infinito*, es decir consta de una serie infinita de pasos, de manera que la cadena entera sólo puede ser recorrida por un entendimiento infinito, como el de Dios, pero no por un entendimiento finito, como el nuestro. Por mucho que nosotros analicemos el sujeto *César*, jamás llegaremos a encontrar en él su decisión de pasar el Rubicón. Se requeriría recorrer una cadena infinita de pasos, que sólo Dios puede recorrer; nosotros, no. Y la razón última de esa imposibilidad está en que César es un individuo. Y por paradójico que parezca, el conocimiento del individuo nos resulta imposible, porque, al formar parte de un sistema infinitamente complejo, incluye infinitud. Y solamente quien es capaz de comprender esa infinitud es capaz de conocer al individuo.

3) Como Dios conoce perfectamente todos los pasos de la cadena que hay que recorrer, todas las verdades de hecho parecen convertirse para Él en verdades de razón. Semejante conversión presenta, sin embargo, una dificultad grave, porque afirmar que no hay ninguna diferencia entre unas verdades y otras equivale a decir que todo se sigue de Dios de manera necesaria, no contingente. Con lo cual, el Dios de Leibniz obraría tan necesariamente como el Dios de Spinoza. Para librarse de ese determinismo, Leibniz distingue, como luego veremos, dos tipos de necesidad. Pero, mientras no llega ese momento, no olvidemos que el caso de Dios no es el caso de los hombres, porque a nosotros nos resulta imposible suprimir esa diferencia entre verdades de razón y verdades de hecho.

4) ¿Cuál es el origen de todas esas verdades? Frente a Locke, para quien no hay nada innato, sino que todo procede de la experiencia, Leibniz sostiene que nada procede de la experiencia, sino que todo es innato. Y expresa este innatismo introduciendo una corrección en un viejo aforismo clásico, muy querido por Locke y los demás empiristas, que dice: «Nada hay en el entendimiento que no proceda de los sentidos». La corrección consiste en decir: «Nada hay en el entendi-

4. *Advertencias sobre la parte general de los principios cartesianos*, G, IV, 327, 357.

miento que no proceda de los sentidos, salvo el entendimiento mismo»[5] (*nisi intellectus ipse*). Quienes afirman que *nada hay en el entendimiento que no proceda de los sentidos* quieren decir que nuestro entendimiento recibe todos sus contenidos de los sentidos, siendo, por tanto, pasivo frente a ellos. Con lo cual, nuestro entendimiento es una potencia pasiva que se limita a recibir lo que la experiencia le dicta, como si fuera un papel en blanco en el cual no hay nada escrito. Pero si se añade que no hay nada en el entendimiento que no proceda de los sentidos, *excepto el entendimiento mismo*, se quiere decir que nuestro entendimiento es una potencia activa capaz de desarrollar toda una serie de potencialidades que hay en ella. Por eso, Leibniz prefiere comparar nuestro entendimiento no con un papel en blanco, sino con un bloque de mármol con vetas, que parecen prefigurar la imagen de un determinado personaje, por ejemplo, Hércules. Esto significa que las verdades son innatas, es decir, que están en nosotros como la imagen de Hércules está en un bloque de mármol veteado, o sea, «como inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades»[6]. En consecuencia, innatas, pero no con un innatismo actual, sino virtual, al estilo del de Descartes.

Este innatismo parece más fácil de aplicar a las verdades de razón. Pero hay que aplicarlo también a las verdades de hecho, puesto que su concepción de la sustancia individual como sujeto de predicados le obliga a sostener, como luego veremos, que el entendimiento no saca las verdades de fuera de sí mismo, sino de dentro de sí mismo, de su propio fondo.

3. *Los primeros principios*

Cuando Leibniz determina los principios primeros, es decir, las verdades primeras de las que dependen todas las demás verdades, tanto de razón como de hecho, alude generalmente a tres: identidad, contradicción y razón suficiente. Los dos primeros, que generalmente aparecen unidos en una sola formulación, corresponden a las verdades de razón, mientras que el tercero atañe a las verdades de hecho.

a) El principio de contradicción y de identidad

Cuando Aristóteles se ocupa del principio de no contradicción dice que es una ley que rige la realidad y el conocimiento, es decir, que tiene un valor ontológico, pero también un valor lógico. Y cuando se fija en su aspecto lógico lo expresa diciendo que «es imposible que un mismo predicado se dé y no se dé en el mismo sujeto y en el mismo sentido»[7]. Leibniz, en cambio, lo formula afirmando

5. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, II, I, § 2, G, V, 100.
6. *Ibídem*, prefacio, G, V, 45.
7. *Metafísica*, IV, 3; 1005 b 19-20.

que lo verdadero y lo falso no pueden darse juntos en una misma proposición, es decir, afirmando que «una proposición no puede ser verdadera y falsa a la vez» [8]. Dicho de otra manera, ninguna proposición es idéntica a la propia negación (A no es no-A).

Es obvio que la formulación leibniziana es distinta de la aristotélica. Según Aristóteles, en efecto, el principio de no contradicción sólo excluye que un mismo sujeto pueda tener, a la vez y bajo el mismo aspecto, predicados opuestos. Por ejemplo, que del sujeto A se pueda predicar B y no-B, del sujeto hombre se pueda predicar joven y viejo. Pero sólo exige eso. Por lo cual permite una gran flexibilidad en la búsqueda de predicados que puedan atribuirse a un sujeto, porque sólo impide que en la atribución de predicados al sujeto se caiga en contradicción. Pero de ningún modo exige que en esa atribución los predicados han de ser idénticos, total o parcialmente, al sujeto, por ejemplo, que del sujeto A sólo se pueda afirmar A, pero no B, que del sujeto hombre sólo se pueda afirmar hombre, pero no joven. Pero esto sí lo hace Leibniz. Con lo cual, el principio de no contradicción no es más que el principio de identidad formulado de manera negativa. Porque el de identidad (que Aristóteles nunca enumeró entre los primeros principios) dice que una cosa es idéntica a sí misma (A es A) y el de contradicción que ninguna cosa es idéntica a la propia negación (A no es no-A). Con lo cual, el principio de identidad sería el primer principio.

b) El principio de razón suficiente

El enunciado más general de este principio dice que «*nada hay sin razón*» [9]. Esto se puede interpretar en sentido lógico, es decir, como ley que rige todos nuestros conocimientos: «Ninguna proposición es verdadera si no tiene razón suficiente para ser así y no de otro modo» [10]. Pero también se puede interpretar en sentido ontológico, esto es, como ley de la realidad (física, humana, divina): «Ningún hecho sería real... si no tiene razón suficiente para ser así y no de otro modo» [11].

Supuesto esto, ¿cómo hay que entender ese principio? Algunos autores lo entienden como una prolongación del principio clásico de la inteligibilidad de lo real. Este dice que lo real se deja conocer con verdad, es decir, tal cual es. De manera que si una cosa depende de otra, se deja conocer como dependiente, y si no depende de otra, se deja conocer como independiente. Supuesto esto, el principio de razón suficiente añade: si una cosa se deja conocer como es, el que la conoce puede explicarla, es decir, hacerla comprensible. Y para eso nada mejor que

8. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, IV, II, § 1, G, V, 343.
9. *Teoría del movimiento abstracto*, G, IV, 232.
10. *Monadología*, § 32, G, VI, 617.
11. *Ibídem*.

echar mano de aquello que permite explicarla o comprenderla. Y eso son las cuatro causas aristotélicas: «Que nada es sin razón, se refiere a la causa eficiente, material, formal y final» [12]. Se trata, pues, de explicar o comprender una cosa acudiendo a las causas de esa cosa, pero a todas sus causas y no sólo a una de ellas. De manera que el principio de razón suficiente vendría a ser la formulación omnicomprensiva del principio de causalidad, pero sin concretar esa formulación en ninguna causa determinada, sino abarcándolas a todas. Pero, para no sacar esta interpretación del contexto racionalista, conviene insistir en que para Leibniz causa es sinónimo de razón, porque, de lo contrario, le daríamos al principio de razón suficiente un alcance que no le dio el autor, porque razón no es más que lo que explica o hace comprensible una cosa. (Es verdad que en alguna ocasión pretende establecer alguna distinción entre causa y razón, por ejemplo, cuando dice que en las cosas eternas, aun faltando la causa, es preciso encontrar la razón [13]. Y aclara esa distinción definiendo la causa como la razón de la cosa fuera de la cosa [14]. Pero ese intento de aclaración lo hace, como se ve, subsumiendo la causa bajo la razón: la causa es la razón...). Y esa cosa no son sólo los seres finitos, sino también el ser infinito, que si bien no tiene una razón fuera de sí mismo, la tiene dentro de sí mismo.

III. La mónada

1. *La crítica del mecanicismo*

Cuando Leibniz inició su filosofía, Aristóteles estaba mal visto; particularmente su física, que era el blanco especial de los que entonces se llamaban *modernos*, para contraponerse a los *antiguos*, o también *reformadores*, para oponerse a los *escolásticos*. Y lo que más les disgustaba a los modernos o reformadores era la forma sustancial. Porque creían que, para explicar los fenómenos físicos particulares, no sirve la forma sustancial, sino que hay que echar mano de la extensión y el movimiento (local), que son dos conceptos fundamentales de lo que se llama mecanicismo. El propio Leibniz se sumó en un comienzo a esta manera de pensar, imperante en la época. Pero no tardó en abandonarla, porque enseguida cayó en la cuenta de que, detrás de la extensión y el movimiento, hay algo que no se reduce a ellos, a saber, la unidad y la actividad. La unidad está, efectivamente, supuesta en la extensión, porque la extensión entraña multiplicidad de partes, y la multiplicidad supone la unidad; y la actividad está supuesta en el movimiento, porque el movimiento implica el principio de ese movimiento, o sea, la

12. Grua, G., *Leibniz. Textes inédites*, Paris, 1948, I, 269.
13. Cfr. *Sobre el origen radical de las cosas*, G, VII, 302.
14. Cfr. Grua, G., *op. cit.*, I, 13.

acción que lo origina. Detrás de la extensión y el movimiento están, pues, la unidad y la actividad, funciones que tradicionalmente habían corrido a cargo de las formas sustanciales. Por eso, Leibniz creyó que había que volver a ellas. Pero dándoles un sentido nuevo, consistente en decir que la explicación próxima de los fenómenos físicos concretos está en la extensión y el movimiento, pero la explicación última de los mismos hay que buscarla en la unidad y la actividad. Y como la unidad y la actividad son conceptos más metafísicos que físicos, se puede decir que Leibniz comprendió, mucho mejor que otros contemporáneos suyos, que la física tiene su fundamento en la metafísica. Incluso mejor que el propio Descartes, porque, aunque Descartes había apoyado la física en la metafísica (recuérdese la comparación de la filosofía con un árbol), el objeto de cada uno de esos saberes para él era distinto: la metafísica tiene por objeto los entes espirituales (el alma y Dios), mientras que la física se ocupa de los entes materiales. Para Leibniz, en cambio, un mismo objeto puede ser considerado por dos saberes distintos: uno que se ocupa de la extensión y del movimiento, y otro que estudia lo que está detrás de la extensión y del movimiento, o sea, la unidad y la actividad.

2. *El nuevo concepto de sustancia individual*

A eso que está detrás de la extensión y del movimiento Leibniz le da los nombres de *entelecheia* (actividad) y de *mónada* (unidad). A su estudio dedica precisamente su *Monadología*, que no es sino, como dice la misma palabra, una teoría de la mónada. ¿Qué es una mónada? Es una sustancia individual.

a) La sustancia individual es una sustancia simple

¿Qué es una sustancia individual? Antes de responder a esta pregunta conviene decir que no hay una única sustancia, como pretendía Spinoza, sino muchas, como venía diciéndose desde Aristóteles. Leibniz es un fervoroso partidario de la pluralidad de las sustancias. Porque no sólo le parece evidente que, como decía Descartes, pensamos, sino que también le parece obvio que pensamos algo. Incluso, que pensamos cosas diversas entre sí, es decir, que pensamos A, pensamos B, pensamos C, etc., que es como decir que en el *cogito* está incluida la pluralidad sustancias; más aún, la infinidad de sustancias, porque tenemos capacidad para seguir pensando indefinidamente cosas diversas [15].

Supuesto esto, ¿qué es una sustancia individual? Para empezar, las sustancias individuales son seres dotados de unidad, pero no de unidad de *composición*, propia de los seres reunidos en un conjunto cualquiera, sino de unidad de *simplicidad*. Así es como define precisamente la sustancia individual al inicio mismo

15. Cfr. *A Des Bosses*, G, II, 304.

de la *Monadología*: la sustancia individual «no es otra cosa que una sustancia simple»[16]. La razón es sencilla: si hay sustancias compuestas tiene que haber sustancias simples[17]. Porque, como la sustancia compuesta saca toda su realidad de las sustancias de las que está compuesta, no habría una sustancia compuesta si cada una de las sustancias de las que está compuesta siguiese siendo una sustancia compuesta[18]. Por eso, lo compuesto supone lo simple. Ahora bien, afirmar que las sustancias individuales son sustancias simples quiere decir que carecen de partes, porque eso es precisamente lo que significa simple: carecer de partes. Pues bien, de esa simplicidad de la sustancia individual se siguen unas cuantas consecuencias. Entre otras, las siguientes:

a) Si carece de partes, la sustancia individual no puede empezar a existir por agregación de partes, ni dejar de existir por descomposición de partes. Por agregación pueden empezar a existir las sustancias compuestas, y por descomposición pueden dejar de existir las sustancias compuestas. Pero las sustancias simples, no. Estas sólo pueden empezar a existir por creación o dejar de existir por disolución, que es como decir que necesitan una intervención divina.

b) Si carece de partes, la sustancia individual no puede ser un átomo material, según pretendía el mecanicismo atomista, puesto que los átomos, por más que se proclamen indivisibles, no lo son. Porque al ser materiales, por pequeños que sean, son siempre divisibles, con lo cual resulta imposible llegar al final, es decir, a los últimos elementos. Y si no se llega a ellos, se hace imposible hablar de un ser compuesto, porque siempre cabría preguntar: ¿cuáles son las unidades que entran en composición?[19]. Por eso, Leibniz propone sustituir el nombre de *átomos materiales* por el de *átomos formales*, es decir, por el de *formas sustanciales*.

b) La sustancia individual como sujeto de los predicados

Leibniz define la sustancia individual con las siguientes palabras: «Cuando muchos predicados se atribuyen a un mismo sujeto y ese sujeto no se atribuye a ningún otro, se llama sustancia individual»[20]. Sustancia individual es, pues, aquello que hace de sujeto de muchos predicados sin que él sea, a su vez, predicado de ningún otro sujeto. Y la razón por la que el predicado se atribuye al sujeto es la identidad: el predicado se atribuye al sujeto con verdad, porque, parcial o totalmente, es idéntico al sujeto, motivo por el cual ha de estar contenido, de manera explícita o implícita, en el sujeto. De modo que quien tuviese un conocimiento

16. *Monadología*, § 1, G, VI, 607.
17. Cfr. *Ibídem*, § 2, G, VI, 607.
18. Cfr. *A Arnauld*, G, II, 96.
19. Cfr. *Nuevo sistema para explicar la naturaleza de las sustancias*, G, IV, 473.
20. *Discurso de metafísica*, § 8, G, IV, 432.

completo del sujeto conocería *a priori*, es decir, sin recurrir a la experiencia, los predicados incluidos en el sujeto, es decir, sería capaz de deducirlos. Alejandro Magno, por ejemplo, es sustancia individual, porque es sujeto de varios predicados, como vencer a Darío, morir de una fiebre muy alta, etc.; pero él no es predicado de ningún sujeto. De manera que, quien tuviese la noción completa de Alejandro Magno sabría *a priori* que venció a Darío, que una fiebre muy alta acabó con su vida, etc., cosas que nosotros no sabemos *a priori*, sino por la historia, pero que Dios sí sabe, porque en Alejandro está todo. Por contener todo, no tiene nada de extraño que el propio autor diga que la sustancia individual es «un ser completo» [21]. Tan completo que incluye todo lo que se le atribuye: lo pasado, lo presente y lo futuro. Su carácter de suficiencia parece indudable. Y si lo que se predica *del* sujeto está *en* el sujeto, es que el darse *en* el sujeto es la razón de predicarse *del* sujeto. Por eso, no tiene nada de raro que en alguna ocasión hable también de la sustancia como aquello que sirve de soporte, de sustrato [22]. Bien entendido, sin embargo, que como él mismo dice, esas palabras –soporte y sustrato– son metafóricas, pues no designan sino el sujeto de los predicados.

c) La sustancia individual como principio de actividad

Además de sujeto de los predicados, la sustancia individual es también principio de actividad. Así es como la define al comienzo de los *Principios de la naturaleza y de la gracia*: la sustancia individual es «un ente dotado de potencia activa» [23] (*ens vi agendi prœditum*).

¿Por qué la sustancia individual está dotada de potencia activa? Ya lo dijimos al criticar el mecanicismo: porque el movimiento supone el principio del movimiento, que no es sino la potencia activa. Y esa potencia activa, aunque proceda de Dios, no la ejerce Dios, como pretendía Malebranche, sino las propias sustancias individuales. Pues, si la ejerciese Dios, acabaríamos en el panteísmo de Spinoza: «El que sostiene que sólo Dios es agente, sin darse cuenta, terminará por decir, como un autor moderno muy descreído, que Dios es la única sustancia y que las criaturas no son más que sus modificaciones pasajeras» [24]. Para evitar esa consecuencia, no queda más remedio que afirmar que la sustancia individual es potencia activa y que esa potencia activa la ejerce la sustancia individual desde sí misma.

Esa fuerza que origina el movimiento es precisamente la que se mantiene constante en el universo, y no la cantidad de movimiento, como erróneamente

21. *Discurso de metafísica*, § 8, G, IV, 433.
22. Cfr. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento*, II, XXIII, § 1, G, V, 201-202.
23. *Principios de la naturaleza y de la gracia*, § 1, G, VI, 598.
24. Robinet, A., *Malebranche et Leibniz*, Vrin, Paris, 1955, p. 377.

creía Descartes. Él, en efecto, apoyándose en el principio de la inmutabilidad divina, según vimos en su momento, afirmó que lo que se mantiene siempre constante es la cantidad de movimiento. Pero para Leibniz esta razón cartesiana es insuficiente, porque el principio de la inmutabilidad divina sólo dice que en el movimiento hay algo que no cambia, pero no dice qué sea eso. Pues bien, afirma Leibniz, eso no es la cantidad de movimiento, sino la cantidad de fuerza, que es lo que hoy se denomina *energía cinética*, y que él llamaba *fuerza viva*. (El error cartesiano nace de considerar que el movimiento es algo real y absoluto. Por eso, cuando se puso a calcular matemáticamente la cantidad de movimiento dijo que esa cantidad es el producto de la masa por la velocidad. Si la masa de un cuerpo es 2 y su velocidad es 4, la cantidad de movimiento será: 2 x 4 = 8. Expresada con letras: mv. Según Leibniz, en cambio, el movimiento, igual que el tiempo, no es algo real y absoluto, sino algo fenoménico y relativo. Lo único real y absoluto es la fuerza. Por eso, lo que debe mantenerse constante no es la cantidad de movimiento, sino la cantidad de fuerza. De donde se sigue que en la naturaleza hay algo más que extensión y movimiento: la fuerza. Esa cantidad de fuerza es el producto de la masa, no por la velocidad, sino por el cuadrado de la velocidad. Si la masa de un cuerpo es 2 y su velocidad es 4, la cantidad de fuerza será: $2 \times 4^4 = 32$. Expresado con letras: mv^2. Detrás del movimiento hay, pues, algo más, a saber, la fuerza motriz).

Dicho esto, ¿qué se entiende por potencia activa? A veces se llama potencia activa a aquella que, para ejercer la actividad que le es propia, es decir, para producir sus efectos, requiere algo previo que la active, como le ocurre, por ejemplo, a la voluntad, que para querer antes necesita conocer lo que va a querer. Otras veces se llama potencia activa a aquella potencia que, para ejercer su propia actividad, es decir, para producir sus efectos, no necesita la ayuda de nada previo que la active, sino sólo la eliminación de los obstáculos que se lo impiden, como le sucede, por ejemplo, a un peso colgado de una cuerda, que para caer sólo requiere que lo suelten, o a un arco tenso, que para dispararse sólo precisa que dejen de tensarlo. Se trata, como se ve, de una potencia activa que es más activa que la primera, pues una, para activarse, necesita que la activen (es activa y pasiva), mientras que la otra sólo necesita que le remuevan los obstáculos que le impiden ejercer su actividad (es sólo activa). Con lo cual, viene a ocupar un lugar intermedio entre lo que ya es actividad y lo que todavía no lo es, estando más cerca de lo primero que de lo segundo[25]. De manera que esa fuerza activa no es todavía la actividad misma, simplemente porque un obstáculo se lo impide. Pero tampoco la potencia que necesita ser activada para pasar al acto, sino algo intermedio entre las dos, a saber, una actividad que, para dispararse, sólo necesita que la dejen. Pues bien, así es como hay que entender la actividad de la sustancia individual.

25. Cfr. *Sobre la reforma de la filosofía primera y sobre la noción de sustancia*, G, IV, 469.

Así concebida, la sustancia individual no puede recibir la actividad de otra sustancia, ni puede ejercer su actividad sobre otra sustancia individual. Dicho con palabras leibnizianas: las sustancias individuales «no tienen ventanas por las que algo pueda entrar o salir»[26]. Por dos razones. La primera, porque, como acabamos de ver, la sustancia individual no es una sustancia pasiva que necesite ser activada, sino una potencia activa que únicamente necesita no ser obstaculizada. La segunda, porque, como vimos, la sustancia individual es un ente completo. Por serlo, ni recibe su actividad de otro, ni la transmite a otro, puesto que, al ser completo, lo que le sucede a cada ser es únicamente consecuencia de encerrar en sí todos los predicados. Niega, pues, la comunicación, pero sin negar la actividad, como hacía Malebranche, sino por afirmar la suficiencia de las sustancias que poseen esa actividad. Esta suficiencia permite decir que, desde el punto de vista de la actividad, cada una de las demás sustancias individuales forma un mundo aparte respecto de las demás, aunque no respecto de Dios.

3. *La armonía preestablecida*

1) Pese a que cada una de las sustancias individuales es un centro de actividad autónomo respecto de las demás, el universo no es una suma de sustancias individuales desconectadas unas a otras, sino un conjunto de sustancias individuales relacionadas entre sí. Y es que, aunque cada sustancia individual despliega su actividad al margen de la actividad de las demás, no la desarrolla con independencia de la actividad de Dios, su creador. Dicho de otra manera, aunque las sustancias individuales no tienen ventanas abiertas a otras sustancias individuales, tienen una ventana abierta a la actividad de Dios, su creador. Por ser su creador, Dios ha dispuesto que la actividad de cada una de esas sustancias se despliegue de acuerdo con la actividad de las demás. Ese acuerdo, que suele ser conocido con el nombre de *armonía preestablecida*, es perfecto. Tan perfecto que la actividad de cada sustancia individual viene a ser el reflejo de la actividad de las demás; algo así como una representación[27], como un espejo vivo de esa actividad[28].

Ahora bien, la actividad de cada sustancia individual refleja o representa la actividad de las demás sustancias individuales desde su propio punto de vista. Igual que quien ve una ciudad desde diferentes lugares la ve desde perspectivas diferentes, también quien representa o refleja la actividad de las restantes sustancias individuales las representa o refleja desde perspectivas distintas. Y así como las perspectivas múltiples de la ciudad no ofrecen diferentes ciudades, sino perspectivas múltiples de la misma ciudad, tampoco la representación o reflejo de

26. *Monadología*, § 7, G, VI, 607.
27. *Ibídem*, § 60, G, VI, 617
28. *Ibídem*, § 56, G, VII, 616.

una sustancia individual ofrece diferentes universos, sino diferentes puntos de vista de un solo universo. La sustancia individual viene a ser así una representación o reflejo a la vez finito e infinito: infinito, en cuanto representa o refleja el universo entero; finito, en cuanto representa o refleja el universo entero, pero desde un punto de vista particular. Por eso, con razón se ha dicho en más de una ocasión, que la doctrina según la cual la sustancia individual representa o refleja el universo entero desde su propio punto de vista no es sino la reiteración de la tesis griega según la cual *todo está en todo*, pero expresada en términos de representación o de reflejo.

Eso es precisamente lo que permite distinguir una sustancia individual de otra sustancia individual. Porque, como dice el *principio de los indiscernibles*, en la naturaleza no pueden darse dos cosas singulares que se diferencien únicamente de manera numérica. Para que dos sustancias individuales se diferencien numéricamente hace falta que también se diferencien cualitativamente, por imperceptible que a veces sea esa diferencia cualitativa. Este principio se cumple en el caso de las sustancias individuales compuestas, esto es, en los conjuntos de sustancias individuales, como dos huevos, dos gotas de agua, dos hojas, etc. Pero también se cumple en el caso de dos sustancias individuales simples. Y esa diferencia cualitativa está en que cada una de las sustancias individuales representa o refleja el universo, pero desde un punto de vista diverso. Gracias a esas diferencias cualitativas pueden unas sustancias individuales ser numéricamente distintas de las demás. Sin eso serían numéricamente indiscernibles, es decir, indistinguibles.

2) Una aplicación particular, pero destacada, de la armonía preestablecida es la de la comunicación del alma y del cuerpo. Para aclararla, acude Leibniz al ejemplo de los dos relojes. «Imaginemos dos relojes, que marchan perfectamente sincronizados. Eso puede explicarse de tres maneras: la primera, por la influencia mutua de un reloj sobre otro; la segunda, por la diligencia del hombre encargado de su cuidado; la tercera, por la propia perfección de los relojes» [29]. Sustituyamos ahora los dos relojes por las dos sustancias que forman el hombre, esto es, por el alma (sustancia simple) y por el cuerpo (sustancia compuesta).

a) La vía de la influencia recíproca es la solución establecida por Descartes, pero resulta inadmisible, porque es incomprensible que lo material pueda influir sobre lo espiritual, y viceversa. Pero además de incomprensible resulta inútil, pues ¿por qué una sustancia individual, que es un ser completo, habría de dar a otra lo que ya tiene?

b) La segunda vía es la solución ocasionalista de Malebranche. Pero el ocasionalismo, dice Leibniz, obliga a Dios a actos repetidos, como el leñador que mueve su hacha o el molinero que empuja la rueda de su molino [30]. Y, añade

29. *Extracto de una carta de Leibniz sobre su hipótesis de filosofía*, G, IV, 500.
30. Cfr. *Sobre la naturaleza misma*, § 5, G, IV, 506-507.

Leibniz, esta intervención constante es un milagro constante. Además, según se ha dicho ya, negar la causalidad a las criaturas conduce al panteísmo de Spinoza.

3) Con lo cual, no queda más que la vía de la armonía preestablecida. Según ella, el artífice divino «ha formado desde el comienzo cada una de esas sustancias de manera tan perfecta y las ha regulado con tal exactitud que, con sólo seguir sus propias leyes, impresas en su ser, cada una se sincroniza tan perfectamente con la otra como si hubiese una influencia mutua o como si Dios interviniese a cada instante»[31].

* * *

Esa armonía explica también otras muchas cosas. Aludamos sólo a dos más. Una es la correspondencia de las ideas, concebidas en el alma, y las cosas externas a ella. Otra, la correspondencia entre el *reino natural* (comunidad de espíritus fundados en la naturaleza, que es objeto de la razón) y el *reino moral* (comunidad de espíritus fundados en la gracia, que es objeto de la revelación). Así, a las acciones malas siguen castigos y a las acciones buenas, recompensas. La armonía explica, pues, también la concordancia entre la naturaleza y la gracia, es decir, entre la razón y la fe.

4. *La jerarquía de las sustancias individuales*

1) La sustancia individual es activa, pero su actividad no ha de ser concebida como la actividad de los cuerpos, que es la capacidad que un cuerpo tiene para poner en movimiento a otro cuerpo, sino como la actividad de los espíritus, que es la capacidad que un espíritu tiene para conocer y apetecer. Por eso, cuando habla de los tipos de actividad de las sustancias individuales, dice que esa actividad es perceptiva y apetitiva: todas las sustancias individuales perciben y apetecen. (El *cogito* cartesiano le sirve a Leibniz aquí de apoyo para aclarar la noción de actividad propia de la sustancia individual).

Dado que, como hemos visto, cada sustancia individual refleja el universo entero desde su propio punto de vista, no hay inconveniente en decir que toda sustancia individual goza de percepción, si por percepción se entiende aquella actividad interna de la sustancia individual «que representa las cosas externas»[32], es decir, que las hace presentes. (Y como esa representación de las cosas externas se lleva a cabo en una sustancia dotada de unidad, también se puede definir la percepción como «la representación de lo múltiple en lo uno»[33]). Ahora bien, para

31. *Extracto de una carta de Leibniz sobre su hipótesis de filosofía*, G, IV, 501.
32. *Principios de la naturaleza y de la gracia*, § 4, G, VI, 600.
33. *Monadología*, § 14, G, VI, 608.

representar las cosas externas, las sustancias individuales han de cambiar sucesivamente de percepciones, pues sólo así pueden corresponder a los cambios que sucesivamente se van produciendo en las cosas externas. Naturalmente, ese cambio sucesivo de percepciones, dada la falta de interacción, no puede deberse a una actividad externa, sino a una actividad interna. Esta actividad interna recibe el nombre de *apetición*. De manera que la apetición no es sino la tendencia de una sustancia individual a cambiar de una percepción a otra para ir recogiendo interiormente los cambios que se van produciendo en las cosas externas.

2) De acuerdo con los diversos tipos de percepción distingue Leibniz diversas clases de sustancias individuales, debidamente jerarquizadas, que van desde las percepciones desprovistas de toda conciencia hasta las percepciones provistas de ella.

a) En el grado más bajo están las *percepciones oscuras*, denominadas también *pequeñas percepciones*, que son las que tienen las sustancias individuales sin darse cuenta de que las tienen. Estas percepciones son comunes a todas las sustancias individuales; de manera que muchas de ellas, aunque no sean las que propiamente nos definen, se dan también en nosotros. Es lo que les sucede, por ejemplo, a quienes viven cerca de un molino o de un salto de agua, que después de cierto tiempo en sus proximidades ya no son conscientes del ruido del molino o del agua. Y, cuando son conscientes, lo son sólo de manera global. Quienes oyen el ruido de las olas del mar sobre la playa, perciben el ruido general del oleaje, pero no el ruido concreto de cada una de las olas[34]. Cuando eso les sucede viven como desmayados, como sumidos en un profundo sueño sin sueños[35]. Pero, aunque nosotros tengamos muchas de estas percepciones, no son ellas las que nos definen. Las sustancias individuales que se definen por esas percepciones son los cuerpos, incluso las almas de las plantas.

b) Por encima están las *percepciones claras*, *pero confusas*, que son las percepciones acompañadas de memoria, es decir, de capacidad de recordar. También en nosotros se dan muchas de esas percepciones, por ejemplo, cuando esperamos que mañana salga el sol, porque siempre lo hemos experimentado de esa manera. Pero tampoco son esas percepciones las que nos caracterizan. Las sustancias individuales que se definen por esas percepciones son las almas sensitivas, es decir, las almas de los animales. Por eso, un perro huye del bastón con el que lo golpearon, porque recuerda el dolor que el bastón le causó en otro momento.

c) Vienen después las *percepciones claras y distintas*, que son las que van acompañadas de conciencia, de manera que el que percibe se da cuenta de que percibe. Estas percepciones reciben el nombre de *apercepciones*, y son las que constituyen las almas racionales o espíritus, que se caracterizan por ir acompaña-

34. Cfr. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento*, Prefacio, G, V, 46-47.
35. Cfr. *Monadología*, § 20, G, VI, 610.

das de conciencia y, en consecuencia, por ser capaces de reflexionar sobre el propio yo, etc.

d) Los distintos tipos de sustancias individuales se distinguen, pues, por diferencias de grado, concretamente, de grados de claridad y distinción. De tal manera que se pasa progresivamente de una representación a otra, desde la más oscura y confusa hasta la más clara y distinta. Es la llamada *ley de la continuidad*, según la cual en la naturaleza «nada sucede de manera discontinua..., la naturaleza no da saltos»[36]. Aplicaciones de esta ley se encuentran en mucho campos: en aritmética (entre dos cantidades cualesquiera puede introducirse una infinidad de números intermedios); en geometría (nunca se acaba de recorrer una línea antes de haber completado el recorrido de una línea más corta); en física (un movimiento nace desde el reposo, o vuelve al reposo, pero desde un movimiento mínimo). Pero también se aplica a la doctrina de las sustancias individuales: de manera general, entre una sustancia individual y otra existen diferencias infinitesimales, que llevan desde una a otra, formando un continuo de sustancias individuales infinitesimalmente graduadas; de manera particular, cada sustancia individual pasa progresivamente de una representación a otra, desde la más oscura y confusa hasta la más clara y distinta. Desaparece así la tajante distinción cartesiana entre *res extensa* y *res cogitans*, igual que desaparece la identificación cartesiana entre hecho psicológico y conciencia, pues, frente a Descartes, para quien un hecho psíquico totalmente inconsciente es imposible, Leibniz mantiene su doctrina de los grados de conciencia.

5. *Los cuerpos*

¿Qué son los cuerpos? Son conjuntos o agregados de sustancias individuales simples. Semejante respuesta presenta, sin embargo, algunas dificultadas.

1) ¿Cómo un conjunto de sustancias individuales que, por ser simples, son inextensas, puede dar lugar a un cuerpo, que es extenso? La respuesta de Leibniz es bien conocida: los cuerpos no son seres, sino *fenómenos bien fundados*. Por ser *fenómenos* (*fenómeno* significa *lo que aparece*), no son más que maneras de presentarse, de manifestarse a la sensibilidad humana un agregado de sustancias individuales simples simultáneamente percibidas. Con lo cual en los cuerpos «todo, excepto las mónadas componentes, es añadido por la sola percepción, a partir del hecho mismo de que aquellas son simultáneamente percibidas»[37]. De esta manera, la extensión no es, como pensaban los cartesianos, algo primitivo, sino algo derivado, es decir, no es un atributo de las cosas mismas, sino el modo en que nosotros percibimos las cosas mismas[38]. No se trata, sin embargo, de fe-

36. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento*, Prefacio, G, V, 49.
37. *A Des Bosses*, G, II, 517.
38. Cfr. *A Volder*, G, II, 233.

nómenos imaginarios, es decir, de sueños o alucinaciones, sino de fenómenos reales, es decir, *bien fundados*, siendo ese fundamento la coexistencia de las sustancias individuales. Leibniz pone el ejemplo del arco iris. ¿Existe el arco iris? Sí, en el sentido de que no es una ilusión, sino que existe como el modo de aparecer simultáneamente al ojo humano un agregado de gotitas de agua que reflejan la luz blanca descomponiéndola. De la misma manera existe la extensión: como el modo de aparecer a la sensibilidad humana un agregado de sustancias individuales simultáneamente percibidas. (Lo mismo debe decirse de las cualidades secundarias: también ellas son *fenómenos bien fundados*, es decir, maneras de presentársenos cosas que no son coloreadas, ni sonoras, etc.).

2) Otra dificultad se refiere a la unidad de la sustancia corpórea: ¿cómo adquiere unidad una sustancia corpórea, es decir, cómo una sustancia corpórea, que es una sustancia compuesta, forma una sola sustancia, siendo así que no hay comunicación entre ellas? Esto es especialmente interesante en el caso los seres vivos: las plantas, los animales y el hombre. Leibniz resuelve este problema afirmando que toda sustancia compuesta está regida por una *mónada dominante* (en el caso de los seres vivos, el alma), que es la que ejerce el papel de *vínculo sustancial*, es decir, de vínculo que une las sustancias individuales de tal manera que le da a los seres vivientes el carácter de una única sustancia.

3) Con el cuerpo como *phænomenon bene fundatum* concuerda la doctrina de Leibniz sobre el espacio y el tiempo, que no son para él, como eran para Newton, independientes de los cuerpos, algo así como recipientes independientes de las sustancias individuales que contienen, sino que presuponen la existencia de las sustancias indiduales, de las que expresan tan sólo ciertas *relaciones*: el espacio, una relación de coexistencia, es decir, una relación entre cuerpos que coexisten; y el tiempo, una relación de sucesión, es decir, una relación entre cuerpos que se suceden. No son, pues, cosas, sino relaciones de coexistencia y sucesión.

IV. Dios

1. *La existencia de Dios*

A la existencia de Dios se puede acceder mediante argumentos *a priori* y *a posteriori*: entre los primeros, el ontológico y el de las verdades eternas; entre los segundos, el cosmológico y el de la armonía preestablecida.

a) El argumento ontológico

San Anselmo y Descartes habían formulado el argumento ontológico en los siguientes términos: Dios es un ser que tiene todas las perfecciones; ahora bien, entre esas perfecciones debe estar la existencia; luego, Dios existe. Así formulado, ya había sido criticado por santo Tomás. Leibniz no está, sin embargo, de

acuerdo con esa crítica, porque cree que el argumento es válido. Pero tampoco con sus defensores, porque, aun siendo válido, piensa que hay en él un vacío que llenar. Ese hueco está en que sus defensores dan por supuesto que la idea de Dios es posible, es decir, no contradictoria, pero sin tomarse la molestia de saber si lo es o no. Semejante suposición es, sin embargo, grave, porque podría suceder que a la idea de Dios le aconteciese lo que le acaece a otras ideas, a saber, que siendo imposibles, son consideradas como posibles. Es lo que ocurre, por ejemplo, con la idea de movimiento máximamente rápido. Se puede comprender, en efecto, la naturaleza del movimiento, la de lo máximo y la de la velocidad, pero sin llegar a saber si esas tres cosas son compatibles, es decir, si se pueden asociar en forma tal que resulte la idea de movimiento máximamente rápido. Y este puede ser también el caso del ser máximamente perfecto, porque «aun cuando yo sepa lo que es el ser, lo que es lo máximo y lo que es lo más perfecto, no por eso sé si todavía hay una contradicción oculta al encontrar todo eso junto, como efectivamente la hay en el ejemplo mencionado, es decir, en una palabra, no por eso sé todavía si ese ser es posible, porque, si no lo fuese, no habría idea de él» [39]. Hay que corregir, pues, ese defecto del argumento.

Cabría objetar que, si bien de manera negativa, la posibilidad de la idea de Dios está ya encerrada en las formulaciones anteriores del argumento, porque todo es posible, mientras no se demuestre lo contrario. Pero Leibniz piensa que esa manera negativa de probar la posibilidad es suficiente para que podamos estar moralmente ciertos del argumento, pero no para que podamos estarlo metafísicamente. Para eso se necesita una prueba positiva de la posibilidad de la idea de Dios. Descartes hubiera contestado que él ya había dado esa prueba al decir que la idea de Dios es clara y distinta, porque la claridad y distinción eliminan toda contradicción. Leibniz opina, sin embargo, que semejante criterio de posibilidad es muy defectuoso, porque hacen falta otros criterios que permitan reconocer cuándo una idea es clara y distinta. Dicho de otra manera: hacen falta pruebas de que percibimos clara y distintamente lo que decimos percibir de esa manera [40]. La claridad y la distinción no demuestran, pues, la posibilidad, al menos, no lo sabemos. Se comprende así aquel reproche que en alguna ocasión hizo a Descartes: él o no probó la posibilidad o lo hizo mal [41].

¿Cómo demostrar entonces la posibilidad de la idea de Dios? De esta manera: la idea de ser omniperfecto encierra todas las perfecciones; ahora bien, la perfección es algo positivo, exclusivamente positivo; luego, no hay en esa idea contradicción alguna, puesto que sólo hay contradicción cuando se dan juntos algo positivo y algo negativo, pero no cuando sólo se da algo positivo [42].

39. *Die philosophischen Schriften*, G, IV, 294.
40. Cfr. *A Foucher*, G, I, 384.
41. Cfr. *A Conring*, G, I, 188.
42. Cfr. *Monadología*, § 45, G, VI, 614.

b) El argumento de las verdades eternas

Se trata de otro argumento *a priori*, de ascendencia agustiniana, que trata de demostrar que la razón suficiente de las verdades eternas sólo se puede encontrar en el ser eterno. Resumido brevemente, dice: existen verdades eternas; ahora bien, las verdades eternas sólo encuentran su razón suficiente en un ser eterno; luego, el ser eterno existe.

El punto de partida de este argumento es la existencia de verdades eternas, pero teniendo en cuenta que, cuando Leibniz habla de esas verdades, se refiere a las verdades de razón, esto es, a aquellas que son necesariamente de una manera sin que puedan ser de otra. Supuesto esto, ¿cuál es la razón suficiente de la existencia de esas verdades? Esa razón no depende de la existencia o no existencia del sujeto al que ellas se refieren. Por ejemplo, el sujeto de la proposición matemática según la cual un triángulo es una superficie plana con tres ángulos tiene como sujeto el triángulo. Pero la verdad de esa proposición no depende de la existencia o no de triángulo alguno. Existan o no triángulos, es una verdad eterna que un triángulo es una superficie plana que tiene tres ángulos. ¿De qué depende entonces que siga siendo eternamente verdad que un triángulo es una superficie plana que tiene tres ángulos? De que esa es la esencia del triángulo, a saber, ser una superficie plana que tiene tres ángulos, porque sería contradictorio que no fuese así. Ahora bien, ¿de qué depende que esa sea la esencia del triángulo? De un ser eterno que lo ha establecido así. Si no existiese ese ser eterno, tampoco existirían esas verdades eternas. Existe, pues, un ser eterno, que es Dios.

Ese Dios es el que establece las verdades eternas, pero no queriéndolas, sino pensándolas, que es como decir que la razón suficiente de esas verdades no hay que buscarla en una voluntad eterna, que ha querido que fuesen así, como opinaba Descartes, sino en un entendimiento eterno, que ha pensado que deben ser así. De manera que bien se puede decir que «el país de las verdades eternas»[43] es el entendimiento divino.

c) El argumento cosmológico

Entre los argumentos *a posteriori* está el cosmológico, aunque no está claro si se debe hablar de uno o varios argumentos cosmológicos. Porque es seguro que Leibniz habla de varios puntos de partida cosmológicos (el movimiento, el cuerpo, la materia, la contingencia), pero no es seguro que esos puntos de partida puedan unificarse para poder hablar de un solo argumento cosmológico. En todo caso, el más importante es el que arranca de los seres contingentes. De ahí que al argumento cosmológico se le dé también, a veces, el nombre de argumento *ex contingentia*. Podría resumirse en el siguiente razonamiento: existen seres con-

43. *Monadología*, § 43, G, VI, 614.

tingentes; ahora bien, los seres contingentes sólo encuentran su razón suficiente en el ser necesario; luego, el ser necesario existe.

Cuando Leibniz dice que existen seres contingentes, no entiende por contingencia lo mismo que santo Tomás. Efectivamente, para santo Tomás seres contingentes son los que comienzan a ser en un momento determinado y dejan de ser en otro momento determinado, que es como decir que seres contingentes son los seres limitados en la duración. Para Leibniz, en cambio, contingente es «aquello cuyo opuesto no implica contradicción»[44]. Naturalmente, lo que no implica contradicción puede existir, pero puede no existir; puede existir de una manera, pero también puede existir de otra. Ahora bien, como algo contingente existe ¿cuál es la razón suficiente de que exista algo contingente en vez de nada? Y como existe algo contingente determinado ¿cuál es la razón suficiente de que exista algo contingente que es de esta manera y no de otra? Esa razón suficiente no pueden tenerla los seres contingentes en sí mismos, pues, dado que lo opuesto no encierra contradicción, su esencia no entraña la existencia[45]. Y de nada vale prolongar indefinidamente la serie de seres contingentes, ya que todos los miembros de esa serie siguen siendo contingentes y, en consecuencia, no tienen en sí mismos la razón suficiente de su contingencia. Ni tampoco sirve de nada tomar la serie entera, porque la suma de seres contingentes no pierde la naturaleza contingente de sus sumandos. Por lo tanto, la razón suficiente de los seres contingentes sólo puede encontrarse en un ser necesario. Luego, existe un ser necesario. Pero no hipotéticamente necesario, sino metafísicamente necesario. Porque hipotéticamente necesarios son todos los seres de la cadena respecto del que les sigue, pues el posterior sólo existe *si*, es decir, *con la condición de que* exista el anterior, con lo cual el anterior es hipotéticamente necesario respecto del posterior. Y esto le sucede a todos los miembros de la cadena: todos son hipotéticamente necesarios respecto del posterior. Tenemos que pasar, pues, de la necesidad hipotética que tiene cada uno de los miembros de la cadena a algo que sea metafísicamente necesario, es decir, a algo cuya razón suficiente de ser no pueda ser buscada fuera de él, sino en él. A ese ser metafísicamente necesario es al que llamamos Dios.

d) El argumento de la armonía preestablecida

Este argumento *a posteriori* entronca con el viejo argumento que arranca del orden del mundo, sin que sea una simple reedición suya, sino un argumento nuevo. La novedad está, según Leibniz, en que adquiere un rigor que no tenía, porque si hasta entonces su certeza era moral, ahora es metafísica. ¿De dónde le viene esa nueva certeza? El propio Leibniz da la respuesta: «De la nueva especie de armonía que yo he introducido, a saber, la armonía preestablecida»[46]. Esto su-

44. *Die philosophischen Schriften*, G, VII, 108.
45. Cfr. *Sobre la «Ética» de Spinoza*, G, I, 148.
46. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, IV, X, § 10, G, V, 421.

puesto, el argumento podría formularse así: existir es existir armónicamente; ahora bien, la razón suficiente de un existir armónico no puede ser más que un armonizador universal; luego, existe ese armonizador universal, que es Dios.

El punto de partida de este argumento es la armonía preestablecida entre las diversas sustancias individuales. Como ya se ha hablado de este concepto, basta recordar ahora tres cosas: primera, que la sustancia individual contiene en sí todos los predicados, de manera que lo que le ocurre a cada sustancia individual nace de su propio fondo; segundo, lo que nace del propio fondo de cada sustancia individual nace en perfecta conformidad con lo que le ocurre a todas las demás sustancias individuales, de modo que cada sustancia individual va variando según su propia iniciativa interna, pero esas sucesivas variaciones internas van cambiando en correspondencia con las sucesivas variaciones internas de las demás, de manera que bien podría decirse, como hace el propio autor, que «existir no es sino existir armónicamente»[47]; tercera, esa correspondencia entre las variaciones internas de una y otra sustancia individual es tan perfecta que parece fruto de una interacción, pero esa interacción no existe[48]. Pues bien, a esa correspondencia mutua entre todas las sustancias individuales que no pueden actuar unas sobre otras, pero que se corresponden como si lo hicieran, la denomina Leibniz como ya sabemos, armonía preestablecida. *Preestablecida*, porque, al no ser el resultado de una influencia recíproca, debe obedecer a un plan *previamente establecido*. Esa es su novedad: su índole de preestablecida. Porque, si bien muchos filósofos anteriores habían tratado de llegar a Dios a partir del orden del mundo, ninguno lo había hecho a partir de un orden que obedeciese a un plan previsto y, en consecuencia, que dotase a la prueba de una certeza metafísica y no sólo moral. Supuesto esto, ¿cuál es la razón suficiente de esa armonía? La respuesta de Leibniz es casi monótona: como se trata de una armonía que se da entre todas las sustancias individuales que no tienen ninguna comunicación entre sí, «sólo puede proceder de una causa común»[49]. Naturalmente, esa causa común no puede ser más que un armonizador universal, esto es, Dios[50]. Él es la razón suficiente de la armonía preestablecida.

2. *La creación*

Demostrada la existencia de Dios, Leibniz plantea, en términos que luego se hicieron famosos, dos cuestiones de gran envergadura metafísica referentes a la creación. «¿Por qué existe algo más bien que nada?»[51]. Y supuesto que existan algunas cosas «¿por qué deben ser de esta manera en vez de otra?»[52].

47. JOGADINSKI, I, *Elementa philosophiæ arcanæ de summa rerum*, Kazan, 1913, 32.
48. Cfr. *A Arnauld*, G, II, 75.
49. *Nuevo sistema de la naturaleza*, G, IV, 486.
50. Cfr. *A Herzog*, G, I, 61.
51. *Principios de la naturaleza y de la gracia*, G, VI, 602.
52. *Ibidem*.

1) *¿Por qué existe algo más bien que nada?* Para empezar, porque es posible que exista. Y para una cosa ser posible significa que el *entendimiento divino* la piensa como no contradictoria y, consiguientemente, como apta para existir. Naturalmente, que sea apta para existir no quiere decir que exista. Porque si la existencia de una cosa dependiese sólo de su aptitud para existir, todas las cosas existirían, puesto que en cuanto no contradictorias todas son igualmente aptas para existir. Si unas existen y otras no, es que su existencia no se debe sólo a su aptitud para existir, sino a algo más. Ese *plus* es que todo lo que tiene aptitud para existir reclama existir. Dicho en términos leibnizianos «todo lo posible exige existir» [53] (*omne possibile exigit existere*). (La dificultad está en comprender cómo lo que no tiene más que aptitud para existir, pero que todavía no existe, pueda tener semejante pretensión. Quien mantenga, sin embargo, la primacía de la esencia sobre la existencia, es decir, quien como Leibniz sea esencialista, no encontrará ninguna dificultad en sostener que lo que tiene aptitud para existir lleva en su propio seno la exigencia de existir). Pese a esa exigencia, no todos los posibles pueden existir juntos en la realidad, porque no todos son compatibles entre sí. Dicho leibnizianamente, no todos los posibles son *composibles*. Los que lo son forman conjuntos, llamados *mundos*, cada uno de los cuales es composible en sí mismo, pero incomposible con los demás mundos, en el sentido de que uno no tolera la existencia de los otros.

Supuesto que las cosas son posibles, ya pueden pasar a la existencia, siendo la *voluntad divina* la encargada de que den ese paso. Es ella la que hace que exista algo en vez de nada. Y la razón es que la existencia es preferible a la no existencia, que es como decir que la existencia tiene razón suficiente, pero la nada, no. Con lo cual parece que la creación leibniziana no debe ser entendida como *productio ex nihilo*, es decir, como la producción de la totalidad del ser, sino como el tránsito de la posibilidad a la actualidad, es decir, como el paso del poder ser al ser. Y es que, antes de existir, las cosas ya están en el entendimiento divino como posibles, en espera de que les sobrevenga la existencia, que, de esta manera, no es sino algo «sobreañadido a la posibilidad» [54].

2) *¿Por qué existen unas cosas en vez de otras?* No basta con decir que las cosas que pueden existir existen porque Dios quiere que existan. Aún queda por saber por qué Dios quiere que existan unas en vez de otras, unos mundos en vez de otros. ¿Cuál es la razón suficiente de esa elección? Sencillamente ésta: «Dios escoge lo mejor» [55]. Es el llamado *principio de lo mejor*, que viene a completar el principio de razón suficiente, en el sentido de que introduce la noción de bien que no está incluida en el principio de razón suficiente, pues este dice que nada hay sin razón, y aquel que esa razón es lo mejor ¿Y cuál es el mejor de los mundos? El

53. *Die philosophischen Schriften*, G, VII, 194.
54. COUTURAT, L., *Opuscules et fragmentes inédites*, Olms, Hildesheim, 1961, 376.
55. *Ensayos de teodicea*, III, § 282, G, VI, 284.

que tiene mayor cantidad de esencia, es decir, mayor cantidad de perfección. Lo cual no significa que el paso de la posibilidad a la existencia se haga automáticamente al margen o con independencia de la voluntad divina. Se hace automáticamente en el caso de Dios, porque es un ser omniperfecto, que, por serlo, no puede quedarse en mera exigencia, sino que tiene que ser una exigencia siempre actualizada, ya que de lo contrario sería la exigencia de un ser no totalmente perfecto. Pero sólo Dios tiene ese privilegio. Los demás seres que no son omniperfectos necesitan que la voluntad divina decrete, es decir, decida su existencia. Y la voluntad divina hace que pase a la existencia la combinación más perfecta de seres, esto es, *el mejor de los mundos posibles*, fundamento del llamado *optimismo leibniziano*. (Hacer de lo mejor la razón suficiente del obrar significa que Dios obra por un fin, motivo por el que las causas eficientes se subordinan a las causas finales).

Ahora bien, si la elección de Dios se rige por el principio de lo mejor ¿se puede decir que Dios es libre al elegir este mundo en vez de otro? Leibniz cree que sí. Porque piensa que Dios no tiene que elegir el mejor mundo posible en virtud de una necesidad metafísica, de estilo spinozista, sino en virtud de una necesidad moral, esto es, no tiene que elegir el mejor mundo posible porque su opuesto implica contradicción, sino porque su opuesto entraña imperfección en su sabiduría, en su bondad y en su poder: un ser sabio que no actúa sabiamente actúa de manera imperfecta; un ser bueno que no actúa con bondad actúa de manera imperfecta; un ser poderoso que no actúa con poder actúa imperfectamente. Por eso, ha de actuar de manera sabia, buena y poderosa. Y si actúa de manera sabia, conoce lo mejor; si actúa de manera buena, elige lo mejor; si actúa de manera poderosa, produce lo mejor. Lo dice abiertamente la *Monadología*: «La causa de la existencia de lo mejor es que Dios conoce en virtud de la sabiduría, elige en virtud de su bondad y produce en virtud de su poder» [56]. De manera que, si no crease el mejor de los mundos posibles, sería: o porque no lo conoce, o porque no quiere, o porque no puede. En cualquier caso, Dios sería imperfecto. Para no serlo, ha de elegir el mejor de los mundos posibles.

Tal manera de explicar la libertad resulta, sin embargo, discutible. Porque ¿se puede decir que Dios es libre si *tiene que* elegir el mejor de los mundos posibles? Si tiene que elegir el mejor de los mundos posibles, queda atado por lo mejor, atrapado por él y, en consecuencia, no es libre. La única manera de salvar su libertad es afirmar que Dios no está ligado a lo mejor, sino a la mejor elección, es decir, a la más acorde con su sabiduría, su bondad y su poder; de lo cual no tiene por qué resultar lo mejor posible. Más aún, no puede resultar, porque afirmar que Dios es infinitamente sabio, bueno y poderoso equivale a asegurar que nada puede agotar su sabiduría, su bondad y su poder. Con lo cual el resultado siempre puede mejorar. Lo que no puede mejorar es el modo de conseguirlo, que siempre debe manifestar sabiduría, bondad y poder.

56. *Monadología*, § 55, G, VI, 616.

3. *El mal*

Si el mundo actual es el mejor de los mundos posibles ¿qué hacer con el mal? ¿Cómo conciliar un Dios que crea conforme a la ley de lo mejor con un mundo en el que abundan los males? A esta pregunta Leibniz responde con un libro titulado precisamente *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios*, *la libertad del hombre y el origen del mal*. En él distingue tres clases de males: metafísico, físico y moral. «El mal metafísico consiste en la simple imperfección; el mal físico, en el sufrimiento; y el mal moral, en el pecado»[57]. Y, hechas esas distinciones, contesta: el mal metafísico es el origen del mal moral; el mal moral, a su vez, es el origen del mal físico; pero de ninguno es responsable Dios.

1) Efectivamente, *el mal metafísico*, es decir, la limitación, es inherente a la naturaleza misma de la criatura en cuanto tal, puesto que toda criatura es, por naturaleza, limitada. Y Dios no puede impedir esa limitación, pues, si lo hiciese, la criatura sería ilimitada, es decir, sería otro dios, lo cual es absurdo. Pero, aunque no la impide, tampoco la produce, porque el término de la actividad creadora de Dios no puede ser algo negativo, sino algo positivo, es decir, no puede ser un no ser, sino un ser. Dios no es, pues, responsable del mal metafísico.

2) Tampoco es responsable del *mal moral*, porque el pecado es consecuencia inevitable de esa limitación original. Efectivamente, el pecado está en que la voluntad, en vez de seguir el verdadero bien, sigue un bien aparente. La razón de ello hay que buscarla en que la voluntad está sometida al entendimiento, pero a un entendimiento que, por ser imperfecto, propone a la voluntad un bien imperfectamente conocido, es decir, un bien aparente. Por lo cual, el pecado, como el error, es el fallo de un entendimiento limitado y, en consecuencia, no es producido por Dios, sino debido a una limitación original. Leibniz pone la siguiente comparación. Supongamos que la corriente de un río arrastra varios barcos, que no difieren entre sí más que por la carga que transportan. Los barcos más cargados bajarán más lentos que los otros. La corriente es la causa del movimiento de los barcos, pero no la causa de la lentitud de su movimiento. Lo mismo ocurre con Dios: Él es la causa de la perfección de las acciones de las criaturas, pero la causa de los defectos que hay en sus acciones es la limitación original de las criaturas. Aciertan quienes (platónicos, agustinianos, aristotélicos) afirman que Dios es la causa de lo material del mal, que consiste en lo positivo, pero no de lo formal del mal, que consiste en lo negativo, igual que la corriente es la causa del movimiento, pero no de la lentitud del movimiento. Dios no es la causa del pecado, como tampoco la corriente es la causa de la lentitud[58].

3) Por fin, tampoco es responsable del *mal físico*, porque el sufrimiento es una consecuencia del mal moral, es decir, un castigo del pecado: «Sin el mal mo-

57. *Ensayos de teodicea*, I, § 21, G, VI, 115.
58. Cfr. *Ibídem*, § 30, G, VI, 120-121.

ral no habría mal físico en las criaturas racionales. Así parece exigirlo el paralelismo que hay entre la finalidad y la eficiencia o, lo que es lo mismo, entre la gracia y la naturaleza»[59]. Y, en última instancia, el mal físico es consecuencia del mal metafísico, del cual viene a ser como su expresión, porque si este es el mejor de los mundos posibles, los males físicos han de formar parte de este mundo. Por eso, Dios no puede evitar el mal físico, porque tampoco puede eludir el mal metafísico; ni producir el mal físico, porque tampoco puede causar el mal metafísico. Por lo demás, no conviene exagerar el mal físico: primero, porque, aunque en el mundo hay mal físico, hay incomparablemente mucho más bien físico; segundo, porque el mal físico que hay en el mundo, si lo consideramos formando parte del todo, no es real, sino aparente.

V. La libertad humana

Según Leibniz, la libertad consiste en un acto *contingente*, *espontáneo* e *inteligente*[60]. Esos son los tres factores que la integran.

1) Para ser libre, un acto debe ser *contingente*. Y por definición un acto es contingente cuando puede ser o no ser, es decir, cuando su contrario no implica contradicción. Así, que Judas hubiese traicionado a Jesús es un acto contingente, porque pudo no haberlo traicionado sin que eso implicase contradicción. Si hubiese implicado contradicción (como la implica 3 x 3 = 10), entonces la traición de Judas no hubiese sido contingente, sino necesaria con necesidad metafísica, al estilo de Spinoza. La exclusión de la necesidad metafísica no entraña, sin embargo, la exclusión de la necesidad moral, porque, aunque la traición pudo no haberse realizado, se ha realizado. Y esto en virtud del principio de lo mejor, esto es, porque a Judas le pareció mejor traicionar a Jesús que no traicionarlo. De todas maneras, no es lo mismo traicionarlo, porque lo contrario implica contradicción (necesidad metafísica) que traicionarlo, porque eso es mejor que lo contrario (necesidad moral). La necesidad metafísica anula la contingencia y con ella la libertad, mientras que la necesidad moral, no.

2) Para ser libre, un acto, además de contingente, debe ser *espontáneo*. Y por definición un acto es espontáneo, como decía ya Aristóteles, cuando depende del que obra, o sea, cuando tiene su origen en él. Dicho negativamente, un acto es espontáneo cuando no viene impuesto desde fuera, como desde fuera viene impuesto el movimiento a alguien que es arrastrado, puesto que en ese caso no se mueve, sino que lo mueven. Espontaneidad es, pues, ausencia de coacción exterior.

59. *A Bourguet*, G, III, 578.
60. Cfr. *Ensayos de teodicea*, III, § 288, G, VI, 288.

3) Por fin, para ser libre, un acto, además de espontáneo, debe ser *inteligente*; mejor dicho, debe ser «la espontaneidad de un ser inteligente»[61] (*spontaneitas intelligentis*). Y ser inteligente significa aquí que el acto debe proceder del agente con conocimiento del motivo que lo lleva a obrar. Con lo cual Leibniz se opone a la libertad de indiferencia cartesiana. Descartes, en efecto, según vimos en su momento, piensa que la libertad en el más alto grado se ejerce siguiendo unos motivos. Pero la libertad en el grado más bajo se ejerce sin motivos, con lo cual viene a consistir en indiferencia: indiferencia de la voluntad ante los motivos que la solicitan. Para Leibniz, sin embargo, la libertad de indiferencia es contraria a los hechos. La hipótesis de dos motivos iguales es irrealizable. El asno de Buridán entre dos prados iguales, igualmente inclinado a ambos, es una ficción que no puede darse en la realidad. Es cierto que, si el caso fuera posible, el asno se dejaría morir de hambre. Pero la cuestión es imposible[62]. Sencillamente, porque el principio de los indiscernibles impide que se den dos motivos iguales que dejen a la voluntad indiferente. Siempre uno será más fuerte que otro, y ese es el que se impone, porque así lo exige el principio de lo mejor. En esto el hombre es parecido a Dios, aunque sólo parecido, porque Dios escoge siempre lo que *es* mejor, mientras que el hombre elige lo que le *parece* mejor.

¿Se salva así la libertad? Me parece que no, al menos la libertad de especificación. Efectivamente, podemos prestar nuestra atención al motivo más fuerte, pero también podemos retirársela, y en este sentido gozamos de libertad de ejercicio. Pero supuesto que se la prestemos, es necesario que sigamos el motivo más fuerte, con lo cual la libertad de especificación desaparece. Con razón dice Kant que, si la libertad de nuestra voluntad se viese determinada por el motivo más fuerte, no aventajaría a la libertad de una máquina que, una vez que se le ha dado cuerda, ejecuta por sí misma sus movimientos.

61. *Die philosophischen Schriften*, G, VII, 108.
62. Cfr. *Ensayos de teodicea*, I, § 49, G, VI, 129.

TERCERA PARTE

EL EMPIRISMO

Capítulo VI
Locke

I. Vida y obras

John Locke nació en Wrigton, condado inglés de Somerset, en 1632. Los años en los que vivió fueron de los más turbulentos de la historia de Inglaterra. En 1646 empezó sus estudios en Westminster, pero seis años después consiguió una beca para el Christ Church College de Oxford, donde permaneció doce años. Allí, después de obtener el título de *Master of Arts*, se dedicó a la enseñanza de griego, de retórica y de filosofía moral.

En 1665 interrumpió sus actividades académicas y se incorporó como secretario a una misión diplomática ante el Elector de Brandenburg con el objetivo de asegurar su apoyo, o al menos su neutralidad, en la iniciada segunda guerra anglo-holandesa. A su regreso en 1666 se le ofreció un puesto en la embajada de su país en España, pero no aceptó, volviendo a Oxford con la intención de continuar los estudios de medicina comenzados en los últimos tiempos de su estancia en Christ Church. Tuvo entonces la oportunidad de conocer al liberal Lord Asheley Cooper, más tarde primer Conde de Shaftesbury, entrando a su servicio como secretario, consejero y preceptor de sus hijos durante ocho años. En 1675, cuando ya Lord Asheley Cooper había perdido su influencia política, se trasladó por motivos de salud a Francia, en donde permaneció hasta finales de 1679, años que le permitieron conocer el cartesianismo y el anticartesianismo. Mientras tanto, Lord Asheley Cooper, recuperada su influencia política, reclamó de nuevo los servicios de Locke, que por ese motivo regresó a Londres en 1679. Pero no fue un buen momento, porque Lord Asheley Cooper fue acusado de conjura. Tuvo que refugiarse en Holanda, a donde se fue también Locke por temor a las represalias. A principios de 1689, cuando Guillermo de Orange ocupó el trono, Locke volvió a Inglaterra. Se le ofrecieron entonces varios cargos políticos importantes, pero no los aceptó, porque estaba decidido a dedicarse a la publicación de sus obras, ya redactadas total o parcialmente, y a escribir otras nuevas. Por eso, terminó por retirarse en 1691 a Oates (Essex), donde murió en 1704.

Del periodo de su estancia en Christ Church son sus *Ensayos sobre la ley natural*, escritos entre 1660 y 1664, pero que no fueron publicados entonces. De la época en que estuvo al servicio del Conde de Shaftesbury es su *Ensayo sobre la tolerancia*, que no apareció hasta 1689, por cierto, como de autor anónimo. A su regreso de Holanda publicó algunas obras que ya había escrito con anterioridad, como la *Carta sobre la tolerancia* (1689), a la que siguieron otras tres sobre el mismo tema (1690, 1693, 1706): el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) y *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1690). Por fin, desde que se retiró a Oates todavía publicó *Pensamientos sobre la educación* (1693), *Ensayo sobre la opinión del P. Malebranche según la cual vemos todas las cosas en Dios* (1693), la *Razonabilidad del cristianismo* (1695) y una *Carta al Obispo de Wordcester*, fruto de una dura polémica epistolar que mantuvo con ese Obispo entre 1697 y 1699 sobre las consecuencias que tenían para la religión las teorías propuestas por Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

II. El conocimiento

1. *La primacía del conocimiento*

La obra principal de Locke es el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en cuya redacción empleó muchísimos años. En la *Epístola al lector* nos dice cuáles fueron sus motivos para escribirla. Cuenta que, estando con unos amigos discutiendo acerca de problemas filosóficos ajenos al conocimiento, llegaron a la conclusión de que había muchas dificultades que eran incapaces de resolver. Decidieron entonces que, «antes de meterse en disquisiciones de esa naturaleza, era preciso examinar nuestras propias aptitudes y ver qué objetos estaban al alcance de nuestro entendimiento y cuáles no» [1]. Esto significa que la solución de cualquier problema filosófico presupone la previa solución del problema del conocimiento. Naturalmente, de este problema se habían ocupado ya los filósofos griegos, los medievales y los modernos anteriores a él, pero la verdad es que ninguno de ellos lo había planteado con la amplitud que lo hace Locke, que centra su estudio en estos puntos: el origen del conocimiento, sus grados, su alcance, su realidad. Es la primera vez que se hace un planteamiento tan ambicioso del problema del conocimiento. Por eso, bien puede decirse que, aunque sea Kant el que hace que la teoría del conocimiento predomine sobre las demás partes de la filosofía en la modernidad, quien inició sin duda ese predominio es John Locke.

1. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, *Epístola al lector*. Scientia Verlag Aalen, 1963. *Works*, I, XLVII. La referencia a las obras de Locke se hace siguiendo la edición citada, exceptuando *Ensayo sobre la tolerancia* y *Ensayos sobre la ley natural*, que se citarán por la edición que se indicará en su momento.

De todas maneras no debemos exagerar la primacía de la gnoseología en Locke. Desde luego, es cierto que él la coloca como fundamento del filosofar, pero no como su fin, sino como su medio, porque la meta de su filosofía es todo lo que se refiere a la conducta moral, política, religiosa, incluso educativa. Esos son sus cinco grupos de interés.

2. *El origen del conocimiento*

a) *Nuestros conocimientos son adquiridos*

1) Locke inicia su estudio sobre el origen del conocimiento con una crítica extensa del innatismo, que era entonces la doctrina generalmente admitida. Por eso, no tiene nada de extraño que esa crítica le valiese no pocas censuras, porque ponía en tela de juicio lo que venía considerándose como el cimiento de todos nuestros conocimientos: por supuesto, de nuestras ideas, pero también de nuestros principios especulativos y prácticos. Y poner en tela de juicio esto último fue lo que le acarreó más reproches. Locke creía que el principal argumento a favor del innatismo (actual o virtual) era falso. Ese argumento era el consentimiento universal: hemos de aceptar que todos los conocimientos están originariamente en las mentes de todos los hombres, porque «son aceptados de manera universal por todos los hombres» [2]. Pero Locke no está dispuesto a admitir esa aceptación universal: ni respecto de los principios, especulativos o prácticos, ni respecto de las ideas de que esos principios se componen.

a) No gozan de esa aprobación universal los *principios especulativos* (como los de identidad y de contradicción), porque son desconocidos por una buena parte de la humanidad, como los niños y los ignorantes. Y si se dijese que esos principios están impresos en el espíritu de los niños y de los ignorantes, pero sin que sean conscientes de ellos, se olvidaría la enseñanza cartesiana de que entender supone tener conciencia de lo que se entiende. (Se olvida Locke de que el innatismo no era actual, sino virtual, lo cual explica ese desconocimiento en los niños y los ignorantes).

b) Tampoco gozan de aceptación universal los *principios prácticos* (morales y religiosos). Primero, porque esos principios varían en los distintos pueblos y en las distintas culturas. Cualquiera que tenga algún conocimiento de la historia de la humanidad, es decir, cualquiera que haya perdido de vista el humo que desprende la chimenea de su casa para ver lo que pasa fuera sabe que no hay principios prácticos universalmente admitidos. Segundo, si fuesen universalmente aceptados no requerirían pruebas para su aceptación, como de hecho necesitan. Tercero, resulta difícil de comprender que sean universalmente aprobados unos principios que algunos pueblos quebrantan sin el menor remordimiento.

2. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, I, I, § 2. *Works*, I, 14.

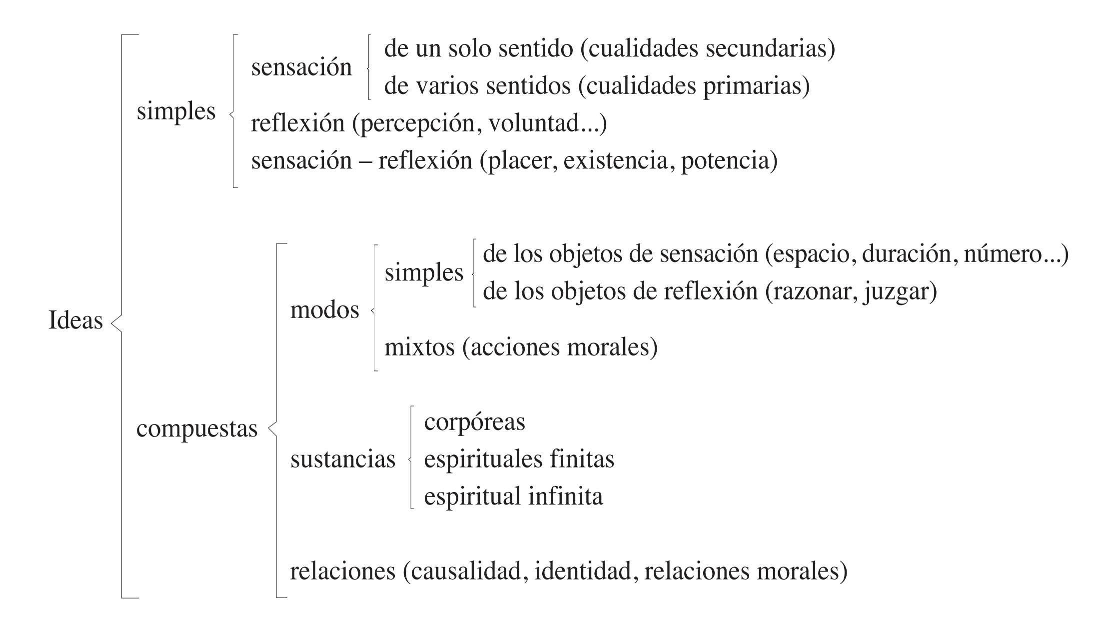
c) Tampoco disfrutan de asentimiento universal las *ideas* de que están compuestos esos principios. ¿Quién se atreve a decir que las ideas de *imposibilidad* y de *mismidad*, que integran el principio especulativo, que dice *es imposible que una misma cosa sea y no sea a la vez*, son innatas? Si todos los hombres vinieran al mundo con esas ideas, entonces habría que decir que un niño distingue la leche de su madre de la leche de otra mujer extraña, porque es imposible que una misma leche tenga al mismo tiempo sabores distintos. ¿Quién se atrevería a decir que las ideas de *adoración* y de *Dios*, que forman el principio práctico según el cual *debemos adorar a Dios*, son innatas? Por supuesto, no es innata la idea de *adoración*, porque son pocos los hombres que tienen una idea clara y distinta de la adoración; naturalmente, mucho menos los niños. Pero ni siquiera es innata la idea de *Dios*, pues esa idea falta, no sólo en los ateos, sino en muchos pueblos; e incluso los que la tienen no la entienden de la misma manera. Pero, aun dando por bueno que la humanidad entera tuviera la idea de Dios, no se seguiría de ahí que esa idea fuera innata, como tampoco se sigue que las ideas de fuego, sol, calor, etc., sean innatas por el solo hecho de que los hombres acojan de manera universal las ideas de esas cosas.

2) Como nuestras ideas no son innatas, nuestro espíritu no está repleto de ideas, sino desprovisto de todas ellas, igual que está limpio de toda inscripción un papel en blanco[3] o falto de toda luz un cuarto oscuro[4]. ¿De dónde proceden entonces las ideas que han de llenar nuestro espíritu? «De la experiencia»[5], que puede ser externa e interna. De la experiencia externa proceden las ideas de las cualidades con las que caracterizamos las cosas materiales: colores, olores, sabores, etc. De la experiencia interna provienen las ideas que tenemos de nuestras actividades psíquicas, como percibir, pensar, dudar, creer, razonar, conocer, querer, etc. De esos dos tipos de experiencia, externa e interna, proceden todas nuestras ideas. Ellas son las dos «únicas ventanas por las que la luz se introduce en este cuarto oscuro»[6]. En eso consiste el empirismo de Locke, que en ningún caso debería ser confundido con la doctrina de Aristóteles, porque mientras este saca de la experiencia esencias reales, aquel, sólo esencias nominales. La esencia nominal es aquel conjunto de cualidades que debe poseer una cosa para poder ser identificada con un determinado nombre. La esencia real, en cambio, es aquello por lo que la cosa es lo que es, es decir, su constitución íntima. La esencia nominal del oro, por ejemplo, es el conjunto de aquellas cualidades –amarillo, fusible, maleable– que se requieren para que a un determinado metal le demos el nombre de oro. La esencia real, en cambio, es la constitución profunda de ese cuerpo, de la que esas cualidades dependen.

3. Cfr. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, I, § 2. *Works*, I, 82.
4. Cfr. *Ibídem*, II, XI, § 17. *Works*, I, 152.
5. *Ibídem*, II, I, § 2. *Works*, I, 82.
6. *Ibídem*, II, XI, § 17. *Works*, I, 152.

b) La adquisición de las ideas simples

De la experiencia proceden todas nuestras ideas (sensibles e intelectuales): tanto las simples como las compuestas, con sus ulteriores subdivisiones, tal como se recoge en el siguiente esquema:



De la experiencia proceden las ideas simples, con lo cual esas ideas no son fruto de la actividad del espíritu, sino más bien de su *pasividad* frente a la experiencia, como es pasivo un espejo frente a las imágenes que en él se reflejan.

a) Algunas ideas simples proceden de la *experiencia externa*; concretamente, de las cualidades de los cuerpos. Y como esas cualidades llegan a nuestro espíritu a través de los sentidos, las ideas reciben el nombre de *ideas de sensación*. Unas veces, nos llegan a través de un solo sentido: el color, por la vista; el ruido, por el oído; el sabor, por el gusto; el olor, por el olfato; el calor, el frío y la solidez, por el tacto. Son las denominadas *cualidades secundarias* (los antiguos *sensibles propios*). Otras veces nos llegan a través de varios sentidos: la extensión, la forma, el reposo, el movimiento, etc., por la vista y el tacto. Son las llamadas *cualidades primarias* (los antiguos *sensibles comunes*).

Pero no todas las ideas simples reproducen las cualidades de la misma manera. Hay, efectivamente, ideas que son reproducciones exactas de las cualidades. Tal es el caso de las ideas que reproducen las cualidades primarias, porque estas cualidades son objetivas, que quiere decir que los cuerpos mismos tienen realmente una extensión, una forma, etc. En cambio, hay otras ideas que no son reproducciones exactas de las cualidades. Es lo que sucede con las ideas que repro-

ducen las cualidades secundarias, porque estas son subjetivas, que quiere decir que en los cuerpos mismos no hay algo así como color, olor, sabor, etc., sino tan sólo la capacidad o el poder de producir en nosotros esas sensaciones. Afirmar, por lo demás, la subjetividad de estas cualidades no es ninguna originalidad, porque ya había sido mantenida por Galileo y por Descartes, aunque de distinta manera: para Galileo la subjetividad es fisiológica, porque es fruto del sistema nervioso; para Descartes, en cambio, es psíquica, porque va acompañada de conciencia, por lo cual no pertenece a la *res extensa*, sino a la *res cogitans*.

b) Otras ideas simples proceden de la *experiencia interna*; concretamente, de nuestros hechos psíquicos, como conocimientos, apeticiones, etc. Como esa experiencia interna nos llega a través de la reflexión, reciben el nombre de *ideas de reflexión*. (Cuando Leibniz leyó esto dijo que este tipo de ideas apenas se distingue de sus ideas innatas virtuales, pues al fin y al cabo el espíritu las saca de su propio fondo).

c) Por fin, otras ideas simples provienen bien de la sensación, bien de la reflexión, como ocurre con las ideas de poder, existencia, etc. Por eso, se llaman *ideas de sensación* y *reflexión*. Así, adquirimos la idea de poder al observar los efectos que pueden producir unos cuerpos sobre otros, pero también al observar que nuestro deseo es capaz de poner en movimiento una parte de nuestro cuerpo. Adquirimos la idea de existencia al considerar que existen las cosas exteriores, pero también al comprobar que existen en nosotros las ideas.

c) La adquisición de las ideas compuestas

Aunque el espíritu no tiene poder para formar ninguna de las ideas simples, pues todas ellas son producidas por la experiencia, sin embargo, tiene poder para elaborar ideas complejas a partir de ideas simples, combinando unas con otras, combinación que puede hacerse: bien uniendo unas ideas con otras (sustancias y modos); bien yuxtaponiendo unas con otras, sin que llegue a producirse la unión (relaciones); bien separando unas de otras (abstracción). Cuando esto ocurre, nuestro espíritu deja de ser pasivo y se convierte en *activo*. Pero esa actividad no significa que el espíritu produzca ideas nuevas, sino simplemente que combina ideas que ya estaban en él. Por lo cual, por muy alejadas que las ideas compuestas parezcan de la experiencia, siempre están conectadas con ella a través de las ideas simples.

Supuesto esto, aunque el número de ideas compuestas sea prácticamente infinito, todas ellas pueden reunirse en tres grupos: las sustancias, los modos y las relaciones.

a) La *sustancia* es la más importante de las ideas compuestas. Para formarla, primero, empezamos por observar una serie de ideas simples que van constantemente unidas. Después, «al no imaginarnos cómo esas ideas simples pueden existir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer algún sustrato en el que

existen... al cual, por tanto, le damos el nombre de sustancia»[7], término que, procedente del latín *substantia*, significa sustrato (*sub-stare*). El sustrato es, pues, aquello que mantiene unidas las ideas simples y sin lo cual ese complejo de ideas simples se desharía. Por fin, tratamos de aclarar en qué consiste ese sustrato, pero no lo conseguimos. Con lo cual, la sustancia viene a ser lo que funciona como soporte de una serie de ideas simples, que van constantemente unidas, pero sin que tengamos una idea clara y distinta de ese soporte, que se convierte de esa manera en un «soporte desconocido»[8]. Respecto de ese soporte nos encontramos en la misma situación en que se hallaba aquel indio que, después de haber afirmado que el mundo está sostenido por un gran elefante, al preguntarle sobre qué se apoyaba el elefante respondió que sobre una gran tortuga. Pero, al ser interrogado de nuevo sobre qué descansaba semejante tortuga, respondió: «Sobre algo que no conozco»[9]. (Por eso, porque la idea que tenemos de sustancia es oscura y confusa, el conocimiento que tenemos de la esencia de las sustancias se limita a las esencias nominales, sin que podamos alcanzar sus esencias reales). Lo mismo le pasa a la sustancia: conocemos su función, pero no sabemos qué es. Pero que no sepamos qué es no significa que neguemos su existencia.

Lo dicho vale para toda clase de sustancias: para las materiales, para las espirituales y para la divina. Así, por ejemplo, para formar la idea de *sustancia material* que llamamos sol empezamos por observar que una determinada luz, un determinado calor, una determinada redondez, un determinado movimiento regular, una determinada distancia de nosotros, etc., se agrupan entre sí de manera constante; después, al no poder imaginarnos de qué manera esas ideas simples pueden existir por sí mismas nos acostumbramos a suponer algún sustrato en el que se dan, pero sin saber qué es ese sustrato. Para formar la idea de *sustancia espiritual* empezamos por advertir que las ideas de un determinado sentir, un determinado entender, un determinado querer, etc., se agrupan entre sí de manera constante; después, al no poder comprender de qué manera esas ideas simples pueden existir por sí mismas, nos habituamos a creer que hay algún sujeto en el que se dan, pero sin saber qué es ese sujeto. Para formar la idea de *sustancia divina*, primero observamos que una determinada existencia, una determinada duración, una determinada potencia, una determinada sabiduría, todas en grado infinito, se agrupan entre sí de manera continua; después, incapaces de averiguar cómo esas ideas simples pueden existir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer que hay algo que las sostiene, pero sin saber qué es. Todas las clases de sustancias, por tanto, «no son sino colecciones de ideas simples, con la suposición de algo a lo que pertenecen y en lo que existen, aunque acerca de ese algo supuesto no tenemos en absoluto una idea clara y distinta»[10]. Con lo cual, Locke

7. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, XXIII, § 1. *Works*, II, 1.
8. *Ibídem*, § 2. *Works*, II, 4.
9. *Ibídem*, § 2. *Works*, II, 4.
10. *Ibídem*, § 37. *Works*, II, 33.

no niega la sustancia, sino sólo su conocimiento, aunque de ahí a su negación no haya más que un paso, que él no dio, pero que dieron luego Berkeley y Hume: el primero, al negar la sustancia material; el segundo, al rechazar la sustancia material y la espiritual.

b) Los *modos* son aquellas ideas complejas que dependen de una sustancia, es decir, que son afecciones suyas. Hay dos clases de modos: simples y mixtos. Los *modos simples* son combinaciones de ideas simples homogéneas, es decir, de ideas simples idénticas, como la idea de una docena, que no es sino la suma de la idea de unidad. Los *modos mixtos* son combinaciones de ideas simples heterogéneas, esto es, de ideas simples distintas; por ejemplo, la idea de hipocresía, que está formada por la idea de ostentación de cualidades buenas y la idea de falta de esas cualidades; la idea de robo, que está integrada por la idea de posesión de una cosa por parte de alguien y la idea de falta de consentimiento del propietario de esa cosa.

c) Además de las sustancias y de los modos están las *relaciones*, porque nuestro espíritu no se limita a considerar las ideas simples como son en sí mismas, es decir, aisladas unas de otras, sino que compara unas ideas simples con otras. Así, no nos circunscribimos a decir que Cayo es hombre, considerándolo entonces en sí mismo, sino que, además, decimos que Cayo está casado con Sempronia, poniéndolo entonces en relación con esa mujer. Tampoco nos contentamos con decir que Cayo es blanco, considerándolo entonces en sí mismo, sino que, además, decimos que Cayo es más blanco que la piedra caliza, poniéndolo entonces en relación con esa piedra. Y el número de relaciones es infinito, porque un hombre, por ejemplo, puede sostener a un tiempo las siguientes relaciones, incluso muchas más: nieto, hijo, padre, marido, suegro, yerno, amigo, enemigo, súbdito, general, europeo, mayor, menor, contemporáneo, etc. Pero al filósofo le interesan especialmente tres relaciones: las de causa-efecto, las de identidad-diversidad y las morales.

Con el nombre de *causa* designamos «aquello que produce alguna idea, simple o compleja» [11], y con el de *efecto* «aquello que es producido» [12]. Así, cuando decimos que el calor derrite los cuerpos, llamamos causa a la idea de calor y efecto a la idea de fluidez; igualmente, cuando decimos que mi deseo de mover el brazo mueve mi brazo, llamamos causa al deseo de mover el brazo y efecto al movimiento del brazo. En el primer caso, la idea de causa tiene su origen en la experiencia externa, es decir, se trata de una idea que adquirimos mediante la sensación; en el segundo, en cambio, la idea de causa tiene su origen en la experiencia interna, es decir, se trata de una idea que adquirimos mediante la reflexión. Pero, aunque puede proceder tanto de la sensación como de la reflexión,

11. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, XXVI, § 1. *Works*, II, 42.
12. *Ibídem*.

Locke piensa que su origen se ve con más claridad en la segunda que en la primera. Efectivamente, si observamos que una bola en movimiento golpea a otra poniéndola también en movimiento, no vemos claramente ninguna capacidad activa en la primera bola; lo único que vemos es que la primera comunica su movimiento a la segunda, es decir, que transfiere una acción, pero no que la produce. Con lo cual la idea de causa sólo nos aparece de modo oscuro. En cambio, se presenta de manera clara si descubrimos en nosotros mismos la capacidad que tenemos de mover un brazo cuando lo deseamos, porque en este caso observamos en nosotros una capacidad de comenzar, de continuar, de terminar ese movimiento.

La idea de *identidad* y de *diversidad* surge de la comparación de una cosa con el lugar y el tiempo en que se da. Cuando vemos un cuerpo en un lugar determinado y durante un tiempo determinado estamos seguros de que estamos viendo el mismo cuerpo, porque es imposible que dos cosas de la misma especie existan en el mismo lugar y en el mismo instante. Por eso, cuando nos preguntamos si una cosa es la misma o no, siempre nos referimos a algo que tuvo su existencia en un tiempo y en un lugar dados. La existencia de una cosa en un tiempo y en un lugar dados constituye, pues, el *principium individuationis* de esa cosa[13]. Pero no ocurre lo mismo con la identidad de la persona, entendida la persona como ser pensante. La identidad del ser pensante no sale, efectivamente, de su relación con el lugar y el tiempo en que se da, sino de la conciencia que define al ser pensante. Si un ser pensante se considera el mismo en diferentes tiempos y lugares es porque tiene conciencia de ser el mismo. De manera que, si yo tuviese conciencia de haber visto el diluvio universal, de haber presenciado la inundación del río el invierno pasado y de estar escribiendo ahora, no cabe duda de que yo, que contemplé el diluvio, que vi la inundación del pasado invierno y que estoy escribiendo ahora, me considero el mismo.

Las *relaciones morales* surgen de comparar las acciones humanas con las normas de comportamiento, a saber, con la ley divina, la ley civil y la ley de la opinión. La *ley divina* es la establecida por Dios para las acciones humanas (sea promulgada por la ley de la naturaleza, sea por la voz de la revelación). Gracias a ella se determina si las acciones son moralmente buenas o no. Desde este punto de vista se dice que el asesinato es un acto moralmente malo. La *ley civil* es la establecida por la comunidad política de un país para las acciones de los hombres que pertenecen a esa comunidad. Gracias a ella se determina si las acciones humanas son delictivas o no. Desde esta perspectiva se dice que el asesinato es un acto criminal. La *ley de la opinión* es la establecida por el parecer de unos hombres que viven en una determinada sociedad, distinta de la comunidad política de cada país. Gracias a ella se determina si las acciones humanas son dignas de censura o no. Por eso, desde este punto de vista, se dice que el asesinato es un acto censurable.

13. Cfr. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, XVII, § 1. *Works*, II, 47.

d) La abstracción de las ideas generales

Todas las ideas que hemos encontrado hasta ahora en el espíritu del hombre están tan fuera de la vista de los demás hombres que no podrían haber tenido ninguna comunicación entre ellos sin algún signo de esas ideas. Y los signos mejores de las ideas para la comunicación son las palabras, que pueden ser de dos clases: nombres generales y nombres particulares, es decir, nombres comunes y nombres propios. Pues bien, particularmente interesantes para la comunicación son los nombres comunes. Un lenguaje que no tuviese nombres comunes sería prácticamente inservible para la comunicación. Si un hombre fuese incapaz de referirse a los caballos en general y tuviese que retener un nombre propio para cada caballo concreto que hubiera visto, los nombres no tendrían ningún sentido para otro hombre que no estuviese familiarizado con esos animales determinados. Ahora bien, el uso de nombres comunes, es decir, generales, plantea la cuestión de su génesis: ¿cómo se originan, es decir, de dónde les viene esa generalidad que poseen? La respuesta de Locke es muy precisa: «Las palabras se hacen generales, cuando se utilizan como signos de ideas generales» [14], con lo cual la generalidad de las ideas es anterior a la generalidad de las palabras. De esta manera, la pregunta se desplaza entonces a las ideas generales: ¿de dónde les viene a las ideas generales su generalidad? No de las cosas mismas, porque las cosas son todas individuales. ¿A qué se debe entonces? A una nueva actividad de nuestro espíritu, que viene a sumarse a las actividades de unir y yuxtaponer. Esa nueva actividad es la abstracción, entendiendo por abstracción la separación de una idea de otra con la que se encuentra unida en la realidad. Cuando se lleva a cabo esa separación, la idea adquiere «la capacidad de representar a más de un individuo» [15], concretamente a todos aquellos que tienen algo en común. Así, por ejemplo, cuando de Pedro, Jaime y María separo la idea de hombre, en la que los tres coinciden, esa idea adquiere la capacidad de representar a muchos individuos particulares, concretamente, a todos los que son hombres. Según esto, la idea general de hombre es obra de nuestro espíritu –de la abstracción de nuestro espíritu–, pero tiene su fundamento en la semejanza de los individuos.

Locke no cae en la cuenta de que una nota particular separada de otras notas particulares sigue siendo particular. Este rojo, separado de este objeto rojo, sigue siendo este rojo. En todo caso, este tipo de abstracción nada tiene que ver con la abstracción clásica, puesto que nuestro espíritu no es capaz de hacerse con las esencias reales, sino sólo nominales. Con lo cual no logramos reunir las cosas bajo ideas generales correspondientes a sus esencias reales, sino a sus esencias nominales. En consecuencia, lo verdaderamente general no es la idea, sino el nombre. Estamos, pues, ante una solución nominalista.

14. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, III, III, § 6. *Works*, II, 168.
15. *Ibídem*.

3. *El conocimiento cierto*

1) *El carácter representativo de las ideas*. Estudiadas las ideas, que no son aún conocimiento, sino sus materiales, hemos de estudiar el conocimiento. Pero antes de poder definirlo hemos de saber que, cuando conocemos, sea lo que sea, su *objeto inmediato* son las ideas (como también lo era para Descartes, para Malebranche y para Leibniz). Pero esto no quiere decir que nuestro conocimiento no tenga objetos mediatos, porque si nos los tuviera Locke se vería encerrado, como luego Hume, en la inmanencia de la conciencia. Si no es así es porque conocemos las ideas de modo inmediato, pero mediante ellas conocemos las cosas, que es como decir que las ideas lockeanas tienen un carácter representativo, igual que lo tenían para los racionalistas.

2) *Definición de conocimiento*. Como el conocimiento tiene por objeto inmediato sus propias ideas, se comprende que deba definirse como «la percepción del acuerdo o desacuerdo entre dos ideas» [16] (con lo que conocer viene a ser propiamente juzgar), acuerdo o desacuerdo que puede ser de cuatro tipos: *identidad*, cuando percibimos que una idea es la misma que otra (por ejemplo, cuando percibimos que lo blanco es lo blanco) o no es la misma que otra (por ejemplo, cuando percibimos que lo blanco no es lo negro); la *coexistencia necesaria*, cuando percibimos que una idea coexiste o no necesariamente con otra idea (por ejemplo, cuando percibimos que en la idea de oro coexisten de manera necesaria las ideas de amarillo, de fusible y de maleable); la *relación*, cuando percibimos que una idea está o no en relación con otra (por ejemplo, cuando percibimos que dos triángulos con bases iguales entre líneas paralelas son iguales); la *existencia real*, cuando a una idea responde o no una existencia real (por ejemplo, cuando percibimos la existencia de nosotros mismos, de Dios y de los cuerpos).

3) *Grados de conocimiento*. Toda esa clase de acuerdos o desacuerdos, sean del tipo que sean, pueden ser percibidos de distintas maneras: intuitiva, demostrativa y sensitiva. El espíritu percibe el acuerdo o desacuerdo de manera *intuitiva* cuando lo percibe de manera inmediata, o sea, sin la intervención de ninguna otra idea, por ejemplo, cuando percibe que tres es mayor que dos, que lo blanco no es lo negro. Esa inmediatez hace que el espíritu perciba el acuerdo o desacuerdo con evidencia; con la misma evidencia con que el ojo percibe la claridad del sol con sólo dirigirse hacia ella. De ahí que sea el conocimiento más cierto de todos. El espíritu percibe el acuerdo o desacuerdo de manera *demostrativa*, cuando lo percibe de modo mediato, es decir, gracias a la intervención de otras ideas, llamadas *pruebas*. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando el espíritu pretende percibir el acuerdo o desacuerdo en magnitud entre los tres ángulos de un triángulo y dos rectos. Pues bien, también este tipo de percepción demostrativa es evidente, pero no tan evidente como la percepción intuitiva, porque el acuerdo o desacuerdo no

16. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV, I, § 2. *Works*, II, 308.

es ahora evidente de suyo, sino que depende de la evidencia del acuerdo o desacuerdo de las ideas intermedias; y por eso, tampoco es tan cierto. Ahora bien, si las vías para percibir el acuerdo o desacuerdo se redujesen a la intuitiva y a la demostrativa no podríamos tener conocimiento de ninguna cosa material, como de hecho tenemos. Para solucionar ese problema, Locke añade una tercera vía, a saber, la *sensación*. Aunque algunos la pongan en duda, también ella está dotada de cierta evidencia[17], pues no es lo mismo ver el sol de día que recordar el sol de noche. Por eso, también la sensación es cierta, aunque su certeza sea menor que la de la demostración, y menor aún que la de la intuición.

4) *El alcance del conocimiento*. Supuestos esos tres niveles de conocimiento, Locke se pregunta por la extensión de cada uno de ellos. Y después de afirmar que ningún género de conocimiento puede ir más allá de nuestras ideas, porque así lo exige la definición de conocimiento, añade que ninguno de ellos llega hasta donde llegan nuestras ideas: ni el conocimiento intuitivo, que obviamente no se extiende a todas nuestras ideas y a todo lo que quisiéramos saber en torno a ellas; ni el conocimiento demostrativo, porque, por más que queramos unir dos ideas entre sí, no siempre podemos encontrar la idea intermedia que nos permita unir una con otra; y mucho más limitado aún es nuestro conocimiento sensitivo, porque no va más allá de las cosas materiales que actualmente están presentes a nuestros sentidos.

5) *La realidad del conocimiento*. Puesto que no conocemos las cosas de modo inmediato, sino mediante nuestras ideas, ¿cómo sabemos que nuestro conocimiento es real y no quimérico? Cuando «existe conformidad entre nuestras ideas y la realidad de las cosas»[18]. Y ¿cómo podemos saber que las ideas se corresponden a las cosas? La pregunta es fácil de responder si se trata de ideas simples, puesto que como esas ideas no son producidas por nosotros, sino por las cosas mismas que operan sobre nosotros, deben de poseer esa conformidad con las cosas. Las ideas de blancura o de amargor, por ejemplo, corresponden a la capacidad que tienen los cuerpos para producir en nosotros esas ideas. Eso es lo que permite depositar en esas ideas una total confianza. Pero Locke no se queda ahí, sino que inesperadamente acude a Dios, como antes lo habían hecho Descartes (veracidad divina), Malebranche (ocasionalismo), Leibniz (armonía preestablecida) y después lo hará Berkeley. Y esta apelación a Dios se hace especialmente necesaria en el caso de las ideas que representan las cualidades secundarias, puesto que ahí ya no cabe hablar de un proceso de causación por semejanza. Pero sí cabe hablar de un Dios que garantice el acuerdo (mejor, la proporción) entre esas representaciones y los objetos representados por ellas. Dios es quien confirió a los objetos externos poder para producir esas representaciones en nosotros. Más concretamente, esas representaciones son efectos «de un agente infinitamente sabio, que excede

17. Cfr. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV, II, § 14. *Works*, II, 327.
18. *Ibídem*, IV, IV, § 3. *Works*, II, 385.

totalmente nuestra comprensión»[19]. Porque, al no haber ninguna conexión necesaria entre las representaciones y las cualidades secundarias, «no podemos atribuir su conexión a ninguna cosa que no sea la determinación arbitraria de ese agente omnisciente, que las ha hecho ser y operar como lo hacen, de una manera que excede completamente la comprensión de nuestro débil entendimiento»[20].

También es fácil de responder la pregunta de si se trata de ideas compuestas que no son la sustancia. Efectivamente, esas ideas compuestas que no son la sustancia son elaboradas por nuestro entendimiento de manera arbitraria, es decir, sin el propósito de «ser copia de nada, ni de referirse a la existencia de ninguna cosa que sirva como original»[21]. En eso se basa la realidad de las proposiciones matemáticas y morales. Porque su realidad no viene dada por su conformidad con un original que se da fuera de nosotros, sino por su conformidad con un original formado por nosotros. Con lo cual, la realidad aquí es más bien coherencia. Así, las proposiciones matemáticas referentes, por ejemplo, al triángulo no son reales por su conformidad con triángulos existentes fuera de la mente, sino por su conformidad con el arquetipo de triángulo que nosotros mismos hemos formado. Y las proposiciones morales que tienen que ver, por ejemplo, con el sacrilegio o el perjurio no son reales por existir en el mundo esos hechos, sino por conformarse con un arquetipo producido por nosotros acerca del sacrilegio o del perjurio.

Pero no sucede lo mismo con la idea de sustancia, porque esa idea ha sido formada por nosotros con el propósito de responder a las cosas mismas. Por lo cual nuestro conocimiento será real sólo en la medida en que exista conformidad de nuestra idea de sustancia con el original que está fuera de nosotros[22]. Así pues, nuestro conocimiento es cierto cuando resulta evidente la conveniencia o disconveniencia entre las ideas; y real, cuando las ideas se corresponden con las cosas, trátese de cosas que existen fuera de nuestra mente o de cosas forjadas por ella.

6) *El conocimiento de la existencia*. Hasta aquí nos hemos referido a las ideas abstractas, que como tales se refieren a las esencias de las cosas, pero prescinden de su existencia. Si ahora nos fijamos en la existencia de las cosas, resultará que nuestro conocimiento tiene también tres grados, según se refiera a nuestra existencia, a la de Dios o a la de los cuerpos, pues «tenemos un conocimiento de nuestra existencia por intuición; de la existencia de Dios, por demostración; y de las otras cosas, por sensación»[23].

a) El conocimiento que tenemos de la existencia real del yo nos viene dado por el procedimiento cartesiano de la *intuición*, porque «si dudo de todas las demás cosas, esta misma duda hace que yo perciba mi propia existencia y que no

19. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV, III, § 28. *Works*, II, 379.
20. *Ibídem*, IV, III, § 28. *Works*, II, 380.
21. *Ibídem*, IV, IV, § 5. *Works*, II, 386.
22. Cfr. *Ibídem*, IV, IV, § 5. *Works*, II, 386.
23. *Ibídem*, IV, IX, § 2. *Works*, III, 54.

experimente duda acerca de ella» [24]. Esta percepción es enteramente cierta, porque nada nos resulta más evidente.

b) Aunque Dios no nos ha dado una idea innata de sí mismo en la que podamos leer su existencia (razón por la cual Locke rechaza la prueba cartesiana que se apoya en la idea de ser perfectísimo), no nos ha dejado sin testimonio de sí mismo, porque al dotarnos de razón nos ha provisto de un medio para descubrirlo, a saber, la *demostración*. Esa demostración está formada por tres intuiciones: la de nuestra propia existencia, la de que la nada no puede producir nada y la de que nada se produce a sí mismo. Cada hombre, en efecto, sabe por intuición que es algo que existe actualmente; sabe también por intuición que la pura nada no puede producir ningún ser real; y sabe por intuición que nada puede ser causa de sí mismo. En consecuencia, sabe que ha habido algo que debió producirlo. Y como no cabe un proceso indefinido, el que lo ha producido debe ser un ser que no ha tenido comienzo, es decir, un ser eterno. Ese ser debe ser poderosísimo y sapientísimo, porque aquello que debe el comienzo de su ser a otro también le debe todo lo que está en él. Y como en el hombre hay poder y saber, ese ser eterno debe tener poder y saber; más aún, debe poseer ambas cosas en grado infinito, siendo por ello un ser poderosísimo y sapientísimo «al que, si se quiere, no importa llamarle Dios» [25]. Esta demostración de Dios también es enteramente cierta, aunque menos cierta que la intuición de nuestra propia existencia. Pero más cierta que la sensación acerca de la existencia del mundo externo: «Tenemos un conocimiento más cierto de la existencia de Dios que de cualquier otra cosa que nos hayan descubierto inmediatamente los sentidos» [26].

c) El conocimiento de la existencia real de las cosas corpóreas nos viene dado por la *sensación*, pues, como las sensaciones sólo pueden ser producidas por las cosas externas, estas deben existir para producir esas sensaciones. Y también este conocimiento es cierto. Pero, para serlo, la sensación debe ser *actual*. Si he visto, por ejemplo, hace un minuto a un hombre, pero no lo veo actualmente, no puedo estar cierto de que el mismo hombre exista todavía, ya que no hay conexión necesaria entre la existencia de hace un minuto y la existencia actual. De mil modos puede haber dejado de existir desde el momento en que mis sentidos recogieron el testimonio de su existencia. La sensación debe ser, pues, actual. Pero, si es actual, la existencia de las cosas corpóreas es cierta, aunque no tenga el grado de certeza de la intuición del yo, ni el de la demostración de Dios.

24. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV, IX, § 3. *Works*, III, 54.
25. *Ibídem*, IV, X, § 6. *Works*, III, 57.
26. *Ibídem*, IV, X, § 6. *Works*, III, 58.

4. *El conocimiento probable*

Como el conocimiento cierto es muy restringido, el hombre apenas podría dar un paso si no tuviera otro tipo de conocimiento que lo guiara. Quien no pudiera comer, por ejemplo, hasta que tuviera certeza de que un determinado alimento le nutre, sólo le quedaría esperar a morirse. Pero por fortuna, además del conocimiento cierto, tenemos el conocimiento probable, mucho más extenso que aquel. Y el conocimiento probable no se basa en la percepción del acuerdo o desacuerdo entre las ideas, sino en «la apariencia de un acuerdo o desacuerdo» [27]. Y distingue dos grandes grupos de conocimientos probables.

1) El primero se refiere a datos que caen bajo los sentidos y son objeto de testimonio humano. Y Locke admite en este grupo tres grados de probabilidad.

a) El grado de probabilidad más alto se da cuando el testimonio de los demás hombres nos transmite experiencias que concuerdan *siempre* con la nuestra. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando nos dicen que el fuego calienta, que el hierro se hunde en el agua, etc. Estos testimonios se conforman de tal manera con nuestra propia experiencia que prácticamente se puede decir que son ciertos.

b) El segundo grado de probabilidad se produce cuando el testimonio de los demás nos transmite experiencias que concuerdan *generalmente* con la nuestra. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando nos dicen que en todos los tiempos la mayoría de los hombres anteponen sus intereses particulares a los intereses públicos. Ese testimonio se conforma de tal manera con nuestra experiencia que es sumamente probable que sea así.

c) El tercer grado de probabilidad se da cuando se trata del testimonio de una persona honesta y se refiere a cosas indiferentes. Que existe en Italia una ciudad llamada Roma, que en ella vivió hace muchos años un hombre llamado Julio César, que ese hombre era general, etc., es también un conocimiento probable. En este nivel están las *ciencias históricas*.

2) El segundo grupo de conocimientos probables no se refiere a datos que pueden caer bajo los sentidos, sino a otras cosas, como la existencia de los ángeles o la manera profunda de comportarse las cosas sensibles. En este caso el fundamento de la probabilidad es la analogía, ella «es la única ayuda que tenemos» [28]. Así, cuando observamos que entre seres dotados de vida humana y los seres sin vida de ningún tipo hay una serie de seres intermedios (animales, plantas), por analogía presumimos que entre Dios y el hombre también hay probablemente una serie de seres intermedios, los ángeles. De la misma manera, observando que el hecho de frotar dos cuerpos violentamente produce calor, por analogía podemos

27. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV, XV, § 1. *Works*, III, 96.
28. *Ibídem*, IV, XVI, § 12. *Works*, III, 110.

decir que probablemente lo que llamamos calor consiste en el movimiento violento de partículas materiales imperceptibles.

5. *La fe como conocimiento cierto*

1) *La fe como conocimiento razonable*. Hay un caso en que, apoyándonos en el testimonio de otro, nuestro conocimiento no es probable, sino cierto. Es cuando se trata del testimonio de alguien que no puede engañarse ni engañarnos, es decir, del testimonio de Dios. Este testimonio recibe el nombre de *revelación*, y nuestra adhesión a ella, el de *fe*. Ese testimonio produce «una seguridad más allá de toda duda» [29]. Con dos condiciones: que se trate de una revelación divina y que interpretemos correctamente esa revelación, porque de lo contrario nos expondríamos a todas las extravagancias propias del *entusiasta*, que pretende establecer la revelación al margen de la razón. Para evitarlo hay que distinguir entre proposiciones contrarias a la razón, conformes a la razón y superiores a la razón.

a) Las proposiciones *contrarias a la razón* quedan excluidas del ámbito de la fe, ya que entonces desaparecería toda diferencia entre la verdad y la falsedad, pues en ese caso Dios haría inservible una facultad natural que Él mismo nos ha dado.

b) En cambio, no quedan excluidas del ámbito de la fe aquellas proposiciones que son *conformes a la razón*. Dios podría, por ejemplo, revelar cualquiera de las proposiciones de Euclides, que los hombres, mediante el empleo de su razón, pueden llegar a descubrir. Ese tipo de proposiciones no constituye, sin embargo, el ámbito peculiar de la fe, ya que Dios nos ha dotado de medios naturales con los que llegar al conocimiento de esas cosas [30].

c) El ámbito peculiar de la fe es el de aquellas proposiciones que son *superiores* a *la razón*, como sucede, por ejemplo, con la rebelión de una parte de los ángeles o con la resurrección de los muertos. Con lo cual, la revelación viene a ser como un acrecentamiento de nuestra razón, es decir, como «la razón natural aumentada por un nuevo acervo de descubrimientos comunicados inmediatamente por Dios» [31].

Ese ensanchamiento de nuestra razón no debe establecerse, sin embargo, al margen de nuestra razón, como hacen los *entusiastas*, es decir, los fideístas, que interpretan sus ocurrencias como «una iluminación procedente del espíritu divino». Tan clara les parece esa iluminación que les resulta ridículo acudir a la ra-

29. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV, XVI, § 14. *Works*, III, 112.
30. Cfr. *Ibídem*, IV, XVIII, § 4. *Works*, III, 140.
31. *Ibídem*, IV, XIX, § 4. *Works*, III, 149.

zón. Tan ridículo como echar mano de una luciérnaga para ver el sol. Pero los que proceden así se equivocan, porque ¿cómo saben que una verdad ha sido, efectivamente, revelada por Dios? Mientras esto no esté decidido, «esta luz tan deslumbrante no es sino *ignis fatuus*»[32]. Sólo deja de serlo, cuando la razón decide si «las inspiraciones tienen o no origen divino»[33]. Así lo hicieron los hombres antiguos que recibieron revelaciones de Dios, pues además de la luz interna de sus mentes tenían otras pruebas, otros seguros visibles con los que justificar que esa luz procedía de Dios. Moisés, por ejemplo, oyó que una voz le hablaba desde una zarza que ardía sin consumirse, pero no consideró que esto fuese suficiente para que el Faraón liberase a los israelitas hasta que Dios, mediante un milagro, convirtió la vara en serpiente. La razón debe probar, pues, que la revelación procede de Dios. Quien desecha la razón «actúa aproximadamente igual que el hombre que intentara convencer a otro de que se sacara los ojos para percibir mejor, por medio del telescopio, la luz remota que procede de una estrella invisible»[34]. A la razón le compete, pues, decidir cuándo estamos ante contenidos revelados y cuándo no.

Con lo cual, para la religión es necesaria la revelación, pero también la razón, pues ambas integran la esencia de la religión. De manera que, según Locke, la religión ni es puramente irracional, como la de los entusiastas; ni tampoco puramente racional, es decir, completamente sometida o sujeta a las exigencias de la razón, como la de los deístas, que proclaman, como hace Toland, una religión sin misterios; la religión ha de ser una religión razonable.

2) *El contenido de la revelación*. Supuesto esto, ¿cuál es el contenido de la revelación? La *Razonabilidad del cristianismo*, su última obra importante, dice que el contenido principal de la revelación neotestamentaria se resume en dos proposiciones, que indican lo indispensable para salvarse.

a) Una es la *ley de la fe*, que indica lo que hay que creer, a saber, que Jesús de Nazaret es verdaderamente Cristo, es decir, el Mesías enviado por Dios para salvar a los hombres, a todos los hombres. Y como muchas Iglesias admiten esa creencia se debe afirmar una pluralidad de Iglesias verdaderas, entre ellas la de Inglaterra, pero no la única.

b) La otra es la *ley de las obras*, que afirma que hay que llevar una vida buena, es decir, ajustada a las palabras del Mesías. De aquí no debe deducirse, sin embargo, que nuestras facultades naturales sean incapaces de descubrir la moralidad, sino únicamente que la revelación hace más fácil esa tarea.

32. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV, XIX, § 10. *Works*, III, 153.
33. *Ibídem*, IV, XIX, § 14. *Works*, III, 156.
34. *Ibídem*, IV, XIX, § 4. *Works*, III, 149.

III. Doctrina política

1. *La teoría paternalista*

Empieza por criticar la doctrina paternalista de Robert Filmer, que, en su libro *El patriarca*, había sostenido que la sociedad política debía organizarse como una familia: así como los miembros de una familia son por naturaleza desiguales, debiendo obedecer al padre, que tiene poder absoluto sobre ellos, así también los miembros de una sociedad política, que son por naturaleza desiguales, deben obedecer al monarca, que, descendiendo por vía hereditaria de Adán, recibe de Dios mismo su autoridad, razón por la cual reina por derecho divino. A esta teoría paternalista le reprocha Locke varias cosas. 1) No hay prueba de que Adán recibiera, ni por derecho natural ni positivo, plenos poderes de la divinidad. 2) Si los hubiera recibido, no hay prueba de que los hayan recibido sus herederos. 3) Aun admitiendo que los hubieran recibido, no sería posible fijar de manera cierta a qué heredero le corresponde el derecho de sucesión. 4) Aunque tal derecho hubiera estado determinado, desde hace tanto tiempo se ha perdido el conocimiento de cuál es la rama más antigua a la que le corresponde ese derecho[35].

2. *El estado de naturaleza*

Después de esa crítica, el *Tratado segundo sobre el gobierno civil* intenta delimitar lo que llama el *estado de naturaleza*. Y empieza por decir que el estado en que se encuentran por naturaleza los hombres es un estado de perfecta libertad, pero también de perfecta igualdad. Ese estado de naturaleza está regido por una ley que obliga a todos, siendo esa ley la razón implantada en el género humano por un creador omnipotente e infinitamente sabio. Pues bien, esa ley enseña a todos los que la consultan que, al ser iguales por naturaleza, nadie debe dañar a otro en su vida, en su libertad y en sus posesiones materiales. De manera que *la vida*, *la libertad* y *las posesiones* son derechos naturales individuales, pero inalienables, es decir, de los que el hombre no puede hacer dejación, cediéndolos a otro. A esos derechos hay que añadir, además, el derecho a la *defensa de esos derechos*. Y es que existe la posibilidad de que las enseñanzas de esa ley de la razón sean transgredidas, es decir, que los derechos de los demás sean atropellados. Para evitarlo, los hombres gozan, dentro de ese estado, del derecho de defenderse de los transgresores de la ley de la razón, porque esa ley sería vana si no pudiese ser defendida.

Así descrito, el estado de naturaleza de Locke parece que viene a identificarse con el estado de paz, es decir, de obediencia a dicha ley, situándose así a

35. Cfr. *Dos tratados sobre el gobierno civil*, II, I. *Works*, V, 338.

mil leguas de distancia del estado de naturaleza de Hobbes, para quien ese estado es un estado de guerra absoluta, es decir, de guerra de todos contra todos. Pero la distancia no es tanta, porque Locke termina por reconocer que, a pesar de todos los privilegios que conlleva el estado de naturaleza, la humanidad «padece una condición de enfermedad, mientras se halla en tal estado» [36]. Esa enfermedad se caracteriza por tres notas.

1) *El desconocimiento de la ley* establecida por la naturaleza. Y esta ignorancia es grave, puesto que una ley que se desconoce no puede cumplirse. Porque, aunque es verdad que la razón, de la que el hombre está dotado, puede instruirlo acerca de la ley por la que debe gobernarse, también es verdad que ello requiere un esfuerzo por parte de la razón, es decir, un estudio que no siempre se hace; y que ese esfuerzo racional no se vea cegado por los propios intereses, pues cuando algo de eso ocurre los hombres se sienten inclinados a no reconocer esa ley como norma que los obliga, es decir, proclives «a no considerarla como obligatoria» [37].

2) *La falta de imparcialidad* para juzgarnos a nosotros mismos y a los demás de acuerdo con dicha ley: a nosotros mismos, porque el amor propio hace que nadie sea buen juez de su propia causa; a los demás, porque la pasión y la venganza pueden llevarnos demasiado lejos, haciéndonos cometer excesos en nuestros juicios.

3) *La falta de fuerza* para hacer cumplir dicha ley. Porque, aun suponiendo que el juicio sea justo, hace falta una fuerza que permita ejecutarlo, pero mayor que la fuerza de quien desobedece la ley, pues de lo contrario quien pretende ejecutar la ley saldría perdiendo. Y es que, quienes cometen una injusticia, rara vez dejarán de cometerla si tienen fuerza para ello. Todas estas deficiencias hacen del estado de naturaleza un estado difícil, lleno de inseguridad o incertidumbre. De manera que bien puede decirse que el estado de naturaleza de Locke no es un puro estado de guerra, al estilo del de Hobbes, pero tampoco un puro estado de paz, sino un estado en el que andan mezclados la guerra y la paz.

3. *La propiedad privada*

Al estudio de ese derecho natural individual que es la propiedad le dedicó Locke una atención especial. Empieza por decir que los bienes materiales fueron originalmente comunes a todos los hombres. Y el motivo es que así lo enseña (aparte de la revelación) la razón, porque todos los hombres «tienen derecho a salvaguardar su existencia; y, en consecuencia, a comer, a beber y a beneficiarse de todas aquellas cosas que la naturaleza procura para su subsistencia» [38].

36. *Dos tratados sobre el gobierno civil*, II, IX, § 127. *Works*, V, 413.
37. *Ibídem*, II, IX, § 124. *Works*, V, 412.
38. *Ibídem*, II, V, § 25. *Works*, V, 352.

Ahora bien, aunque es cierto que los frutos de la tierra y las bestias que se alimentan de ellos han sido dados a toda la humanidad, también lo es que han sido otorgados para que los use. Pero ocurre que esas cosas sólo pueden ser utilizadas por los hombres cuando estos se han servido de su *propio trabajo*, cuando han introducido su propio trabajo en ellas. Y así, para alimentarse han de recoger las bellotas debajo de la encina; para beber han de llenar el cántaro en la fuente. Ahora bien, ese trabajo es indudablemente propiedad del trabajador, que mete en él su cuerpo y sus manos. Por eso, cuando alguien, mediante su trabajo, saca las cosas del estado en que la naturaleza las produjo, las cosas dejan de corresponder a todos, pasando a pertenecer a quien invirtió en ellas algo propio, su trabajo. Así, el ciervo es posesión del indio que se ha tomado el trabajo de cazarlo, aunque antes todos tuvieran un derecho comunitario sobre él. Bien puede decirse, pues, que el hombre «lleva dentro de sí el gran fundamento de la propiedad» [39].

Lo que se dice de los productos de la tierra se aplica a la tierra misma labrada por las manos del hombre; sobre todo a la tierra, que es la que encierra todo lo demás.

El trabajo es, pues, el título en virtud del cual lo que es propiedad común se convierte en propiedad privada; tanto más cuanto que el trabajo introduce en las cosas una diferencia de valor. Y parece razonable que el trabajador sea propietario de ese valor añadido.

Esto no significa, sin embargo, que el hombre pueda acumular todas aquellas propiedades a las que su trabajo le permite llegar. El hecho de recoger las bellotas de la tierra hace que tengamos derecho a ellas, pero no permite que cualquiera aumente su propiedad sin limitación alguna. ¿Por qué? Porque sólo es apropiable lo que es utilizable, es decir, lo que uno puede usar para provecho de su vida antes de que se eche a perder. «Pero todo aquello que exceda lo utilizable será de otros» [40]. Por ejemplo, si el hombre deja que los frutos sacados de la tierra se corrompan o que la carne de venado se eche a perder antes de consumirla, atenta contra la ley de la naturaleza, porque esta, que nos concede el derecho de propiedad, también pone límites a ese derecho.

Naturalmente, esta limitación que Locke introduce en la propiedad privada desaparece si la propiedad deja de ser un bien corruptible y se convierte en un bien incorruptible, cosa que sucede con la introducción del dinero, porque el oro y la plata no se corrompen, aunque permanezcan mucho tiempo en manos de su propietario. Así es como surge la posibilidad de una propiedad ilimitada.

39. *Dos tratados sobre el gobierno civil*, II, V, § 44. *Works*, V, 364.
40. *Ibídem*, II, V, § 27. *Works*, V, 354.

4. *La sociedad civil*

Para evitar los inconvenientes del estado de naturaleza, sobre todo los que tienen que ver con la propiedad privada, la humanidad «se siente inclinada a vivir en sociedad cuanto antes» [41]. Ese es el motivo que le impulsa a formar la sociedad civil o política (dos términos que Locke usa indistintamente): la necesidad de remediar los inconvenientes que en el estado de naturaleza experimentan los derechos naturales individuales referentes a la vida, la libertad y las posesiones materiales.

Ese tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil implica la cesión de los propios derechos a la comunidad de la que uno forma parte. Bien entendido, sin embargo, que esa cesión no afecta al derecho a la vida, la libertad y los bienes materiales, puesto que, si el hombre entra en sociedad, es para ir a mejor, no a peor. Iría a peor si cediese esos derechos. Por eso, cuando entra en sociedad, lo único que cede es el derecho a defender personalmente esos derechos, para que otro, esto es, la comunidad en la que se integra, lo haga por él. Naturalmente, como los hombres son libres e iguales, esa cesión no puede exigírsele a nadie, sino que se necesita «su propio *consentimiento*» [42]. Cedido el poder de defensa a la comunidad, es ella la que debe proteger los derechos naturales individuales. Pero como sería prácticamente imposible que eso corriese a cargo de la comunidad en su totalidad, quien tiene ese derecho «a actuar y decidir en nombre de todos es la mayoría» [43]. Y es que, como «es necesario que todo cuerpo se mueva en una sola dirección, es indispensable que el cuerpo se mueva hacia donde lo lleva la fuerza mayor, es decir, el consenso de la mayoría. De no ser así, resultaría imposible que actuara o continuara siendo un cuerpo, una comunidad, tal y como el consentimiento de cada individuo que se unió a ella acordó que debía ser. Por eso, cada uno está obligado, por consentimiento, a someterse al parecer de la mayoría» [44]. Ya se ve que, desde este punto de vista, la monarquía absoluta es contraria a esa cesión de los propios derechos a la mayoría.

El consentimiento debe estar plasmado en una constitución que sancione la división de poderes, es decir, la distribución en *poder legislativo*, en manos de una asamblea, que tiene como tarea hacer leyes conforme a la ley natural; *poder ejecutivo*, en manos del gobernante, que tiene como misión hacer cumplir las leyes aprobadas por la asamblea; *poder federativo* (*fœdera* significa en latín *pactos*), que tiene como fin regular las relaciones internacionales, es decir, las relaciones de una sociedad con otra (alianzas, guerra, paz, etc.), poder que está también en manos del gobernante, pues, como el ejecutivo y el federativo requie-

41. *Dos tratados sobre el gobierno civil*, II, IX, § 127. *Works*, V, 413.
42. *Ibídem*, II, VIII, § 95. *Works*, V, 394.
43. *Ibídem*.
44. *DIbídem*, II, VIII, § 96. *Works*, V, 495.

ren para su ejercicio de la fuerza, resulta prácticamente imposible poner la fuerza en manos de personas distintas, que puedan actuar separadamente, sin que ello no acarree desorden.

5. *La rebelión*

Si quienes tienen el poder no cumplen el fin para el que ese poder les ha sido cedido, es decir, si dejan de defender los derechos naturales individuales, entonces están introduciendo una *rebelión* en el sentido más propio de *rebelarse*, que es *renovar el estado de guerra* (*re-bellare*). Y, si alguien preguntara quién debe juzgar si esa rebelión es o no legítima, Locke contestaría: el pueblo. Y es que el pueblo sigue siendo el titular de unos derechos que nunca ha perdido; lo único a lo que ha renunciado es a la defensa personal de esos derechos. Por eso, es el pueblo el que debe decidir si el mandatario está actuando de acuerdo con lo que se le ha encomendado, que es la defensa de los derechos naturales individuales. Si no es así, los individuos poseen el derecho a la resistencia contra los *rebellantes*, lo cual no es propiamente una rebelión, sino una defensa contra la rebelión.

Esta primacía de lo privado sobre lo público sitúa a Locke a mucha distancia de Hobbes. Según este, el que se hace con el poder puede ejercerlo como mejor le parezca. Naturalmente, eso supone que puede actuar de acuerdo con la misión que le ha sido encomendada, pero también en contra de ella. Pero, aun así, entraña menos males el poder abusivo del mandatario que el regreso al estado natural de guerra absoluta, razón por la cual el individuo queda desprovisto de cualquier mecanismo de defensa. Pero esto no es lo que piensa Locke. Él prefiere que, si el mandatario altera la finalidad para la que ha sido constituido, los individuos recuperen su derecho a la defensa de los demás derechos.

IV. La tolerancia religiosa

Los primeros problemas que preocuparon a Locke no fueron, en realidad, los relativos al conocimiento, sino los referentes a la religión, concretamente, a la tolerancia, de la que Locke tiene un sentido positivo, pero limitado. Y el fundamento de esa tolerancia hay que buscarlo en la distinción, aunque mejor habría que decir separación, de la Iglesia y del Estado, en virtud de sus fines: el fin de la Iglesia es la salvación de las almas, mientras que el del Estado es la paz social, que hace posible los derechos naturales individuales.

1) Si el fin de la Iglesia, mejor, de las Iglesias, es la salvación de las almas, todo lo que vaya más allá de eso ha de ser tolerado por las Iglesias. Tan tolerado que las Iglesias deben hacer de la tolerancia una obligación de cada una de ellas, hasta el punto de hacer de esa defensa «la principal marca distintiva de una ver-

dadera Iglesia»[45]: cuanto más tolerante es una Iglesia, más verdadera, sustituyendo así el principio de la ortodoxia por el principio de la tolerancia.

Naturalmente, esta tolerancia no le obliga a admitir en su seno a una persona que, después de haber sido amonestada, continúa transgrediendo las leyes establecidas por esa sociedad, pues si las leyes se quebrantasen impunemente esa sociedad terminaría por disolverse, porque las leyes son las que mantienen precisamente la unión de esa sociedad. Para evitarlo, la Iglesia tiene en sus manos el poder de excomulgar, es decir, de separar a uno de sus miembros de su pertenencia al cuerpo eclesial. Pero la Iglesia no puede ir más allá de eso, ni en nombre de la religión, ni en nombre de la religión verdadera.

a) En nombre de la religión, la Iglesia iría más allá de sus fines si privase al excomulgado de sus derechos naturales individuales, aunque sólo fuese de sus bienes materiales, porque estos le pertenecen al excomulgado por el hecho de ser hombre, no por el hecho de pertenecer a una Iglesia. Y lo que se dice de la Iglesia en su conjunto vale para cada uno de sus miembros, sean laicos o eclesiásticos: ninguno de ellos tiene poder para dañar a otro en nombre de la religión.

b) En nombre de la religión verdadera iría más allá de sus fines aquella Iglesia que pretendiese ejercer su jurisdicción sobre otra, aunque tuviese entre sus miembros al magistrado.

2) Más allá de la paz social, el Estado ha de ser tolerante, pero sólo en la medida en que lo permita la paz social. Si la paz social no lo permite, entonces el Estado debe hacer que la Iglesia se mantenga dentro de los límites de lo privado. Con lo cual, intenta recluir la religión en el interior de la conciencia, pero también establecer cierta primacía del Estado sobre la Iglesia.

a) Así, el Estado ha de ser tolerante con las doctrinas puramente teóricas, porque no tienen influencia alguna en la paz social. Que los católicos crean que lo que otros llaman pan, es realmente el Cuerpo de Cristo; que los judíos no crean en el Nuevo Testamento; que los paganos no crean en el Nuevo ni en el Antiguo Testamento, eso no daña en nada a sus vecinos. Por eso, sus opiniones deben ser absolutamente toleradas. Y aun suponiendo que cristianos, judíos y paganos estuviesen todos equivocados, la tarea del Estado no es cuidar de las opiniones puramente teóricas de sus ciudadanos, sino de sus derechos individuales.

b) El Estado ha de ser tolerante con aquellas acciones que se refieren al culto divino. Pero por culto divino no han de entenderse las acciones virtuosas internas que tienen por objeto a Dios, como la fe, la esperanza y la caridad; ni tampoco ciertas acciones externas, como rezar públicamente y escuchar públicamente la palabra divina. En ambos sentidos el culto divino escapa a las leyes humanas, por estar mandado por Dios como algo obligatorio para la salvación del alma.

45. *Carta sobre la tolerancia*. *Works*, VI, 5.

Por culto divino ha de entenderse ese conjunto de circunstancias, llamadas ritos o ceremonias de tiempo, lugar, postura, vestimenta, etc., que acompañan a las mencionadas acciones externas, pero que no son obligatorias para la salvación del alma, sino moralmente indiferentes, es decir, ni moralmente buenas, ni moralmente malas. Pues bien, sobre el culto así entendido dicen los *Dos tratados sobre el gobierno* que el Estado puede imponer leyes, porque su fin es mantener la paz, tan quebrantada en el momento histórico en el que Locke vivía. Naturalmente, para el cumplimiento de ese fin el Estado ha de disponer de los medios necesarios, entre ellos el control de los ritos y las ceremonias, que son una de las causas, y no la menor, del quebrantamiento de la paz social. Pero en el *Ensayo sobre la tolerancia* cambia de parecer y sostiene que los hombres han de gozar en ese terreno de absoluta tolerancia. Porque, al fin y al cabo, no se trata más que de una relación que el hombre establece con Dios, por lo que no tiene ninguna incidencia sobre las relaciones entre los hombres, que son las únicas sobre las que el Estado tiene competencia. Arrodillarse, sentarse, quedarse de pie, vestir de tal o cual manera en la Iglesia, rebautizarse, observar los viernes como los mahometanos, los sábados como los judíos, los domingos como los cristianos, rezar sin fórmulas determinadas, etc., en nada dañan al vecino. Y si falta la referencia a la sociedad civil, el Estado no tiene derecho a oponerse al culto, porque él sólo es árbitro entre un hombre y otro. Es decir, empieza sosteniendo que el culto es peligroso para la paz, por lo cual ha de estar bajo el dominio del Estado, pero termina afirmando que en la naturaleza del culto no hay nada que lo haga peligroso para la paz. Es cierto que con frecuencia la tolerancia del culto desembocó en falta de paz. «Pero esto no es culpa del culto, sino de los hombres; y no es la consecuencia de esta o aquella forma de devoción, sino el resultado de una ambiciosa naturaleza humana corrupta»[46], que se deja llevar del orgullo y de la sobrestima, obligando a que los demás piensen como uno mismo piensa.

c) El Estado ha de ser intolerante con ciertas virtudes y ciertos vicios morales. Es cierto que, en principio, el Estado no debería ocuparse de las virtudes y de los vicios, porque son asuntos que tienen que ver con la salvación de las almas, de lo cual se ocupa la Iglesia. Sin embargo, como muchas virtudes y muchos vicios repercuten en la sociedad civil, el Estado puede imponer ciertas virtudes y prohibir ciertos vicios. Pero si ordena la práctica de las virtudes no es por el hecho de ser virtudes con las que ganamos el cielo, y si prohibe la práctica de los vicios no es por el hecho de ser vicios con los que lo perdemos, sino por el hecho de que las virtudes mejoran el trato entre un hombre y otro hombre, mientras que los vicios lo deterioran. Por eso, no es propio del Estado ni ordenar todas las virtudes ni prohibir todos los vicios, sino sólo lo que tiene una incidencia social.

46. *Ensayo sobre la tolerancia*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 29.

d) El Estado no ha de ser tolerante con los ateos. A primera vista, parecería que debería serlo, porque, al fin y al cabo, negar la existencia de Dios es una doctrina puramente teórica. Pero Locke no acepta esa interpretación, porque negar la existencia de Dios no es un simple error teórico, sino un error moral. Porque quien no acepta la existencia de Dios tampoco acepta ninguna obligación moral, como los pactos, las promesas y los juramentos. Y esto es grave, porque sin la aceptación de esas obligaciones la sociedad civil, que se funda en el pacto social, se viene abajo. Por eso, el ateísmo puede ser justamente tachado de potencialmente antisocial, anárquico.

e) Por la misma razón, tampoco el Estado debe ser tolerante con los católicos. Estos, en efecto, se someten al servicio de un poder extranjero, es decir, al Papa, que puede dispensarlos, en cuanto se le presente la ocasión, de pactos, promesas y juramentos. ¿Quién puede estar entonces seguro de su fidelidad? También ellos ponen en peligro el fundamento mismo de la sociedad, que es el pacto social. Por eso, no se debe ser tolerante con ellos, como tampoco se es con las serpientes dejando que suelten veneno. Además, parece poco razonable ser tolerante con el intolerante, que es el caso de los católicos cuando tienen el poder. Con los católicos no cabe, pues, más que la represión. Pero es que, además, la represión es una buena estrategia política, porque de esa manera se puede conseguir la disminución del número de católicos. Y si eso no se lograse, al menos se conseguiría la unión de todos los protestantes en su lucha contra un enemigo común.

f) Con los protestantes disidentes del protestantismo oficial, en cambio, hay que ser tolerantes, porque la intolerancia con ellos sólo genera su animosidad, propiciando que se unan en un frente común contra el oficial. La mejor manera de mantenerlos divididos, para así controlarlos mejor, es practicar la tolerancia con ellos. Mantener el sectarismo es mantener la paz social.

Capítulo VII
Berkeley

I. Vida y obras

George Berkeley, nacido cerca de Kilkenny (Irlanda) en 1685, recibió una excelente educación en el Trinity College de Dublín, en donde obtuvo el grado de Bachiller en Artes en 1704. Recién graduado, empezó a llenar unos cuadernos de notas, denominados después *Comentarios filosóficos*, porque en ellos iba plasmando sus propios pensamientos sobre filosofía, que, según los estudios más recientes, contenían ya una buena parte de su orientación filosófica posterior.

Tres años de estudios de postgrado le capacitaron para ser nombrado profesor del Trinity College en 1707. En 1710 fue ordenado pastor anglicano. A esta primera época de su vida pertenecen tres obras importantes: la primera, el *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión* (1709), en la que analiza el fundamento de nuestros juicios sobre la distancia, el lugar y la posición; la segunda, el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710), en la que expone su filosofía inmaterialista, que no puede decirse que fuese un éxito, porque al conocer la tesis que mantenía en él muchos se negaron a leerlo, acusándolo de ir más allá del sentido común; la tercera, los *Tres diálogos entre Hilas y Filonús* (1713), nombres de procedencia griega bajo los que se esconden un partidario de la sustancia material (Hilas) y un amante de la sustancia espiritual (Filonús), que Berkeley escribió para aclarar los puntos oscuros de la obra anterior.

Interrumpió por algún tiempo sus tareas docentes para hacer algunos viajes al continente, Francia e Italia, lo que le dio ocasión de conocer personalmente a Malebranche. Sin embargo, según parece, el encuentro no fue muy cordial, porque entre ellos se produjo una discusión muy acalorada.

En 1724 fue nombrado deán de la Catedral de Derry, lo cual le obligó a abandonar sus tareas docentes. Allí concibió el proyecto de fundar una universidad en las Islas Bermudas con el fin de difundir el Evangelio en el Nuevo Mun-

do. Con la promesa del gobierno inglés de prestarle ayuda económica para ese propósito, emprendió el viaje, aunque la travesía no terminó en las Islas previstas, sino en la costa americana, concretamente en Rhode Island, en donde pensó construir la nueva universidad. Cansado de esperar la ayuda económica prometida, decidió abandonar el proyecto y regresar a Londres, instalándose allí en 1731. Durante los dos años de espera en Estados Unidos tuvo tiempo para redactar una de las obras que logró mayor éxito entre el público, *Alcifrón o el pequeño filósofo* (nombre bajo el que se ocultaban los espíritus fuertes, que era como se definían a sí mismos los librepensadores, que, en nombre del valor supremo de la razón en contra de la revelación, terminaban por negar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma). Publicada en 1732, esta obra es, como dice el subtítulo, *una apología de la religión cristiana contra los llamados librepensadores*. En Londres permaneció hasta que en 1734 fue nombrado Obispo de la Diócesis de Cloyne, en Irlanda. Ese mismo año publicó *El analista o un discurso a un matemático impío*, en donde demuestra que, si existen misterios en matemáticas, no debe extrañarnos que también los haya en religión. Diez años más tarde vio la luz *Siris*, *cadena de reflexiones filosóficas y de investigaciones sobre las virtudes del agua del alquitrán* (1744), obra en la que construye una filosofía de la naturaleza de tipo neoplatónico. Alcanzó un éxito enorme, porque en ese escrito ofrecía una receta, aprendida de los indios durante su estancia en América, que, aprovechando las propiedades medicinales del agua del alquitrán, servía para remediar algunas enfermedades. Ya cansado, en 1752 se trasladó a Oxford, donde murió en 1753, siendo enterrado en Christ Church.

* * *

El interés dominante de Berkeley no es filosófico, sino religioso; mejor dicho, es filosófico, pero con un fin religioso. Si se quiere, con un fin moral, puesto que la religión sirve, a su vez, de fundamento de la moral. Esta, en efecto, no es autónoma, sino que está ligada a la religión, «puesto que es una verdad evidente por luz natural que hay un espíritu soberano y omnisciente, que es el único que nos puede hacer felices o miserables para siempre. De donde se sigue que la única regla por la que todos los hombres deben gobernarse y guiar sus acciones es la conformidad con su voluntad y no la esperanza de un beneficio temporal» [1]. Esa fue la principal intención de sus trabajos, que él consideraba completamente inútiles si no lograban ese fin [2]. Con ese objetivo forjó incluso su inmaterialismo –que es precisamente la doctrina que le aseguró un puesto en la historia de la filosofía–, porque creía que la fuente de todos los errores de su tiempo consistía en la admisión de una sustancia material. Por eso, pensó que había que negarla, por-

1. *Obediencia pasiva*, § 6. *The works of George Berkeley*. Edic. Luce and Jessop, Nelson, London-Edinburg, 1967, VI, 20.
2. Cfr. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* I, § 156. Works, II, 113.

que si la sustancia material no existe, el materialismo se derrumba por sí solo. Suprimida la sustancia material, sólo quedan las sustancias espirituales: las sustancias espirituales finitas y la sustancia espiritual infinita.

II. Crítica de la abstracción

1) Si todas las cosas que existen son singulares, ¿de dónde le viene la universalidad a las ideas de esas cosas? Locke creía que de la capacidad que tiene la mente para abstraer, es decir, para separar lo universal de lo singular. Y la mente, señala también Locke, ejerce ese poder de varias maneras: bien separando unas cualidades sensibles de otras; bien separando lo que es común a muchas cualidades de lo que es propio de cada una de ellas; bien separando lo que es común a un conjunto de cualidades de lo que es propio de otro conjunto de cualidades. Así es como se forman las *ideas generales*. Y, a partir de ellas, las *palabras generales*, pues las palabras se hacen generales por ser signos de ideas generales abstractas.

2) Pero Berkeley niega rotundamente que haya «ideas generales abstractas»[3]. Bien entendido, sin embargo, que lo que niega no es que haya ideas generales, cosa que admite, sino que existan ideas generales abstractas, esto es, ideas cuya generalidad sea el resultado de una abstracción. Y su negación se basa simplemente en una imposibilidad psicológica, porque a diferencia de los que aseguran poseer el maravilloso poder de abstraer, yo, dice Berkeley, jamás encuentro dentro de mí mismo semejante capacidad[4]. Por más esfuerzos que hago, no puedo formar por abstracción la idea general de movimiento, separado del cuerpo que se mueve; ni la idea general de triángulo, que no sea ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno; ni la idea general de un hombre, que no sea ni alto, ni bajo, ni de mediana estatura. Esa imposibilidad se debe, según Berkeley, a que el resultado de la abstracción son imágenes de cosas particulares que hemos percibido por los sentidos. Pero semejantes imágenes no son generales, sino particulares. Tan acertada le pareció a Hume esta denuncia que la consideró, ya lo veremos en su momento, «como uno de los descubrimientos mayores y más valiosos de los últimos tiempos»[5].

3) Si la generalidad de las ideas no se debe a la abstracción, ¿a qué se debe? A la capacidad que una idea particular tiene de sustituir, es decir, de estar en lugar de todas las demás ideas particulares de la misma clase. Con lo cual, mientras Locke le concede la función sustitutiva a las ideas abstractas, Berkeley se la otorga a las ideas singulares presentes. Supongamos que un geómetra está demostrando el

3. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Introducción, § 12. *Works*, II, 31.

4. Cfr. *Ibídem*, Introducción, § 10. *Works*, II, 29.

5. *Tratado sobre la naturaleza humana*, I, I, VII. Ed. Selby-Bigge, Clarendon Pres, Oxford, 1967, 17.

método de cortar una línea en dos partes iguales. Supongamos también que para ello dibuja una línea negra de una pulgada de longitud. Dicha línea, aunque en sí misma es particular, sin embargo, es universal con respecto a lo designado por ella, porque tal como aquí es utilizada, sustituye, es decir, está en lugar de todas las demás líneas particulares, sean las que sean. (Con razón dijo Husserl que Berkeley confunde aquí dos cosas diferentes, a saber, la *significatio* con la *suppositio*, es decir, la naturaleza de una cosa con los sujetos en los que esa cosa está realizada).

4) En esas condiciones, debe afirmarse que las *palabras son generales* no por ser signos de ideas generales abstractas, como había hecho Locke, sino por ser signos de ideas particulares que hacen las veces de otras muchas ideas particulares.

III. Los seres materiales

1. *La existencia de las cosas materiales depende del sujeto*

1) Antes de nada, digamos que Berkeley piensa que las cosas materiales no son más que colecciones de cualidades sensibles, como le ocurre a una manzana, que no sino un conjunto de cualidades tales como color, sabor, olor, figura, consistencia, etc. Y piensa, además, que *todas* las cualidades sensibles que integran esas cosas, las primarias y las secundarias, son subjetivas. Con lo cual, va más allá de Locke, para quien sólo son subjetivas las cualidades secundarias, pero no las primarias. Berkeley, sin embargo, cree contar con dos razones fundamentales para hacerlas a todas subjetivas. Primero, porque el argumento que da Locke para probar la subjetividad de las cualidades secundarias sirve para demostrar la subjetividad de las cualidades primarias. Efectivamente, el argumento es la variación: las cualidades secundarias son subjetivas, porque varían en relación con la variación del sujeto que las percibe. Y pone como ejemplo el calor del agua: el calor del agua es subjetivo, porque la misma agua que le parece caliente a una mano, le parece fría a la otra. Pues bien, replica Berkeley, lo mismo debe afirmarse de las cualidades primarias, porque también ellas cambian en relación con el cambio del sujeto percipiente. Y pone como ejemplo el tamaño de un cuerpo: el tamaño de un cuerpo es subjetivo, porque el mismo cuerpo le parece mayor a un sujeto que está cerca y menor a un sujeto que está lejos. Segundo, las cualidades primarias son subjetivas, porque no pueden ser percibidas sin las secundarias, razón por la cual, si estas son subjetivas también lo han de ser aquellas. La visión de una figura corporal, por ejemplo, está mediatizada por el color, porque no puede ser vista sin él. En consecuencia, la figura ha de correr la misma suerte que el color mediante el cual es percibida, es decir, que ha de ser subjetiva como él[6].

6. Cfr. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 10. Works, II, 45.

Otra vez la abstracción: las cualidades primarias, abstraídas o separadas de las secundarias no pueden ser percibidas. Por esas dos razones todas las cualidades son de la misma índole, o sea, subjetivas.

2) Pues bien, la existencia de las cosas materiales así concebidas depende de la percepción del sujeto, que es como decir que su *esse est percipi*[7]. Con ello sustituye la doctrina de todos aquellos que dicen que las cosas sensibles son percibidas, porque existen, por esta otra: las cosas existen, porque son percibidas. Y pone el ejemplo de la mesa. Cuando se afirma que la mesa sobre la que escribo existe, no se quiere decir que, dado que existe, es percibida por mí, o sea, vista y palpada por mí, sino que como es percibida por mí, esto es, vista y palpada por mí, existe. Naturalmente, cabría objetar que, si, para existir, necesita ser percibida por mí, entonces en el momento en que yo salga de mi despacho y deje de percibirla la mesa dejará de existir. A lo que Berkeley contesta que, cuando se afirma que ha de ser percibida por mí, se quiere decir que ha de ser percibida por un espíritu, cualquiera que sea ese espíritu, es decir, sea finito, como el mío o el de los demás como yo, sea infinito. Pero siempre por algún espíritu, de manera que, sin relación con un espíritu que los percibe, la existencia de los entes sensibles carece de sentido. Pero ¿por qué? Sencillamente, porque la doctrina opuesta es contradictoria. Tan contradictoria que el propio Berkeley se sorprende «de su estúpida negligencia por no haberla descubierto antes»[8]. La contradicción está en que quien afirma que los objetos materiales existen sin que él los perciba los está percibiendo ya como no percibidos. Y pone el ejemplo de los árboles: quien dice que hay árboles al margen del sujeto que los percibe, ya está percibiéndolos como no percibidos. ¿Cómo se podría afirmar que los árboles existen independientemente de ser percibidos, sin que sean percibidos como no percibidos? Aunque inconscientemente, se está introduciendo la relación de los árboles con la percepción. Y algo de verdad hay en esto, puesto que es imposible que una cosa sensible esté siendo percibida sin la percepción misma. Pero Berkeley confunde *estar siendo percibido* con *el ser que está siendo percibido*. Estar siendo percibido es imposible sin la percepción, pero de ahí no se sigue que el ser que está siendo percibido sea imposible sin la percepción. Claro que, si la contradicción es tan manifiesta, ¿por qué entonces tantos filósofos, durante tantos siglos, no han logrado dar con ella? Sencillamente, porque no cayeron en la cuenta de que separar la existencia de las cosas sensibles de la percepción del sujeto es una abstracción. «¿Puede haber algún ejercicio de abstracción más sutil que distinguir la existencia de objetos sensibles de su ser percibidos, hasta el punto de concebirlos como existiendo sin ser percibidos por alguien?»[9]. Una vez más, la abstracción.

7. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 2. *Works*, II, 42.
8. *Comentarios filosóficos*, § 279. *Works*, I, 34.
9. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 5. *Works*, II, 42.

3) Que la existencia real de los seres sensibles dependa de la percepción del sujeto no quiere decir que la existencia de esos seres sea un simple producto del sujeto que los percibe. Porque Berkeley no niega la existencia de las cosas sensibles, sino que simplemente dice en qué sentido debe entenderse esa existencia, a saber, por referencia a la percepción de un sujeto. Él mismo confiesa abiertamente en sus *Comentarios filosóficos* que nadie debe sostener que «yo niego la existencia» de los objetos sensibles, porque no la niego, sino que simplemente «explico el sentido de ese término, tal como yo lo entiendo» [10]. De ahí su total oposición a la doctrina de Descartes, para quien las cosas materiales existen, porque nuestras sensaciones van acompañadas de una fuerte inclinación a creer que ellas son producidas por esas cosas, inclinación que cuenta con la garantía de la veracidad de su autor. Pero a Berkeley le resulta chocante, algo así como una especie de broma, «que un filósofo se cuestione la existencia de las cosas sensibles hasta haberla probado a partir de la veracidad divina» [11]. Es una locura despreciar los sentidos. Por la misma razón, le disgusta también que Malebranche acuda a la revelación sobrenatural, que nos dice que Dios creó el cielo y la tierra, y que, en consecuencia, los cielos y la tierra existen. ¿Para qué serviría entonces el mundo sensible? Filosóficamente, para nada. Frente a ellos, Berkeley no deja de repetir que la existencia de las cosas sensibles, aun dependiendo de la percepción, sigue siendo tan real como siempre. Y señala incluso unos cuantos criterios para establecer su existencia real [12].

a) Son reales, porque, como ya habían puesto de relieve Descartes y Locke, las sensaciones no dependen de nuestra voluntad, como dependen nuestras imágenes. Cuando a la luz del día abrimos los ojos, no está en nuestro poder ver o no ver, ni tampoco está en nuestras manos determinar qué clase de cosas hemos de ver. Como los árboles existen en el parque, si abrimos los ojos, no podemos dejar de verlos, queramos o no queramos [13].

b) Son reales, porque las sensaciones están llenas de fuerza y vivacidad, al revés de lo que le ocurre a las imágenes, pues no es lo mismo ver el sol de día que imaginarlo de noche [14].

c) Son reales, porque, a diferencia de las imágenes, las sensaciones están dotadas de coherencia. Con esto se complementa el criterio anterior. A veces, en efecto, ocurre que la fuerza y la vivacidad no son un criterio suficientemente seguro para establecer la realidad de las sensaciones, porque hay sueños y alucinaciones que alcanzan una gran fuerza y vivacidad sin que sean reales. Pero no tiene gran importancia, viene a decir Berkeley, porque las sensaciones gozan de una

10. *Comentarios filosóficos*, § 539. *Works*, I, 74.
11. *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, III. *Works*, II, 230.
12. Cfr. *Ibídem*, III. *Works*, II, 235.
13. Cfr. *Comentarios filosóficos*, § 98. *Works*, I, 17. Cfr. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 29. *Works*, II, 53.
14. Cfr. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 30. *Works*, I, 53.

gran coherencia con el resto de nuestras experiencias pasadas y de las que pueden darse en el futuro. Las alucinaciones y los sueños, «al no estar conectadas y unidas con los asuntos precedentes y subsiguientes de nuestras vidas, pueden fácilmente distinguirse de las cosas reales» [15]. Es lo mismo que dijo Leibniz cuando estableció, como criterio para distinguir lo que es real de lo que no lo es «la coincidencia con toda la serie de la vida» [16].

d) Son reales, porque tienen un marcado carácter utilitario, queriendo decir con eso que «responden a todas las necesidades y fines de la vida» [17]. Y continúa con este ejemplo: un trozo de pan sensible, es decir, que vemos y tocamos, aplaca mejor nuestra hambre que mil pedazos de pan insensibles, o sea, que no vemos ni tocamos, pero que se supone que están más allá de nuestras percepciones. Es una contradicción manifiesta que una cosa sea realmente percibida por nuestros sentidos y que no exista realmente. Este carácter pragmático de las sensaciones ya había sido reconocido desde hacía siglos por otros filósofos, por ejemplo, por santo Tomás, que había distinguido en las sensaciones dos funciones: la cognoscitiva y la utilitaria, pues sirven para conocer y para utilidad de la vida. Siglos más tarde algunos filósofos, como Malebranche, llegaron incluso a negar la función cognoscitiva, quedándose sólo con la función utilitaria. Lo que ahora hace Berkeley es aprovechar el uso pragmático, sin negar el cognoscitivo, para probar la realidad de las cosas materiales.

e) Por fin, son reales, porque las sensaciones son intersubjetivas, es decir, no sólo están en relación con nuestra percepción, sino también con la de muchos otros. Por eso, dicho sea de paso, nada hay que objetar a la realidad de los milagros. Cuando Cristo convirtió el agua en vino no se limitó a actuar sobre la vista, el olfato y el gusto de los invitados, produciendo en ellos la apariencia de vino, sino que el vino era real. «Si quienes estaban sentados a la mesa vieron y olieron y gustaron y bebieron vino y sintieron sus efectos a mí no me cabe duda que era real» [18].

Por todas estas razones la existencia de las cosas sensibles, aunque depende de la percepción del sujeto, sigue siendo tan real como siempre. Pero, por depender de la percepción, resulta absurdo admitir algo más allá de la percepción, es decir, sin relación con un sujeto percipiente.

Resumiendo, la existencia de las cosas materiales depende de la percepción del sujeto. Pero depender de la percepción del sujeto no es darles existencia, como lo prueban los criterios de realidad, sino darle un cierto sentido a la existencia.

15. *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, III. *Works*, II, 235. Cfr. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 30. *Works*, I, 53.

16. *Sobre la manera de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios*. Ed. Gerhardt, G. Olms, Hildesheim, 1978, VII, 320.

17. *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, III. *Works*, II, 229.

18. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 84. *Works*, II, 77.

2. *Las cosas materiales son ideas*

Con muchísima frecuencia Berkeley habla de las cosas sensibles como si fueran ideas (naturalmente, como ideas de los sentidos o sensaciones, sin más). Desde luego, suena raro denominar ideas a las cosas materiales. Y Berkeley es consciente de ello, porque eso le obliga a decir, por ejemplo, que comemos ideas, que bebemos ideas, que nos vestimos con ideas. Pero, por extraño que parezca, prefiere hablar de ideas. Por varias razones. a) En primer lugar, porque *cosa* tiene un significado más amplio que *idea*, puesto que incluye seres materiales y seres espirituales [19]. b) En segundo lugar, porque las ideas necesariamente entrañan una relación al sujeto percipiente, y ya sabemos que las cosas materiales exigen esa relación para existir. c) En tercer lugar, porque *idea* es la palabra usada comúnmente por los filósofos modernos para designar el objeto inmediato de la percepción [20]; y, según Berkeley, el objeto inmediato de la percepción son las cosas sensibles. Ciertamente, esto último supone una concepción de las ideas distinta de la de esos filósofos. Locke, por ejemplo, creía que la percepción sensible consta de tres elementos: los sentidos, las ideas (de los sentidos o sensaciones) y las cosas sensibles. Pero nuestros sentidos no perciben de manera inmediata las cosas sensibles mismas, sino que de manera inmediata perciben las ideas y de manera mediata las cosas sensibles. Con lo cual los sentidos tienen dos objetos: uno inmediato, las ideas, y otro mediato, las cosas sensibles. Y para que tengan dos objetos se precisa que el objeto inmediato, las ideas, tengan carácter representativo, es decir, que no sólo sean *aquello que* inmediatamente percibimos, sino también *aquello mediante lo que* percibimos las cosas sensibles, que son el objeto mediato. Berkeley piensa, sin embargo, que ese paso, ese tránsito del objeto inmediato al objeto mediato es una inferencia, y que esa inferencia no la hacen los sentidos, sino el entendimiento. Por eso, sostiene que los sentidos no tienen más que objeto inmediato y que ese objeto inmediato son las cosas sensibles. Y si el objeto inmediato son las cosas sensibles, bien se puede hablar de ellas como ideas, pues así es como denominan los filósofos modernos al objeto inmediato de la percepción. Sin embargo, pese a esas tres razones, Berkeley no tiene inconveniente en seguir hablando de *cosas corpóreas* en vez de *ideas* –no vamos a discutir por una palabra–, «siempre que no les atribuyamos una existencia externa absoluta» [21], es decir, siempre que no perdamos de vista que las cosas corpóreas no tienen una existencia externa, independiente del sujeto que las percibe [22].

19. Cfr. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 39. Works, II, 57.
20. Cfr. *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, III. *Works*, II, 235-236.
21. *Ibídem*, III. *Works*, II, 251.
22. Cfr. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 38 y 39. *Works*, II, 56-57.

3. *Las cosas materiales son pasivas*

1) Después de lo dicho, podríamos pasar a la crítica de la sustancia material. Pero antes conviene dejar registrada otra característica de los seres materiales, a saber, su pasividad, frente a la actividad de los seres espirituales, característica fundamental para distinguir unos seres de otros. Para convencerse de esa pasividad basta con recordar que en los seres materiales no hay más que lo que es percibido, pues en eso consiste su ser, según venimos repitiendo. Y como en ellos no se percibe actividad alguna, es que carecen de esa actividad [23]. Algo de esto había dicho ya Malebranche, como vimos en su momento.

De esta pasividad deduce Berkeley que las cosas materiales no pueden ser causas activas, es decir, causas eficientes, de nada [24]. La creencia de que las cosas materiales son causas eficientes surge de un análisis erróneo de nuestra propia experiencia, concretamente, de la experiencia que tenemos de la sucesión regular de esas cosas. Cuando percibimos que ciertas cosas materiales van seguidas unas de otras y sabemos que esas secuencias regulares no son obra nuestra, inmediatamente atribuimos actividad a las cosas mismas, haciendo de unas las causas de las otras, que es lo «más absurdo e ininteligible» [25]. Así, por ejemplo, cuando percibimos por la vista el sol y percibimos por el tacto una sensación de calor, concluimos que el sol es la causa del calor. Y de modo parecido, cuando percibimos que un cuerpo en movimiento colisiona con otro y percibimos un sonido, nos sentimos tentados a pensar que lo segundo es un efecto de lo primero. Pero semejante tentación es absurda e ininteligible, porque la inactividad de las cosas materiales hace imposible que esa secuencia regular sea entendida como causalidad eficiente.

2) ¿Cómo ha de ser interpretada entonces esa sucesión regular? Únicamente como relación «de signo y cosa significada» [26]. Así, el fuego que vemos no es la causa del dolor que sentimos al estar cerca de él, sino la señal que nos advierte de dicho dolor. De igual manera, un cuerpo en movimiento que choca con otro no es la causa del sonido que percibimos, sino la señal de dicha colisión. La relación que existe entre las diversas cosas sensibles no es, pues, una relación de causalidad, sino una relación entre un signo y una cosa significada por él. Con lo cual, la doctrina de la causalidad en el mundo material se convierte en manos de Berkeley en la doctrina de los signos.

Esa regularidad entre signo y cosa significada ha sido establecida por Dios. Pero como Dios es libre, no ha establecido una regularidad necesaria, sino contingente. Esta regularidad contingente (después de *X* viene *Y*) es la que está recogida

23. Cfr. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 25. *Works*, II, 51-52.
24. Cfr. *Ibídem*, I, § 25. *Works*, II, 52.
25. *Ibídem*, I, § 32. *Works*, II, 54.
26. *Ibídem*, I, § 65. *Works*, II, 69.

en las llamadas *leyes de la naturaleza*, que nos indican que tales o cuales cosas van seguidas de tales o cuales otras. Naturalmente, por ser contingente, esa regularidad puede ser rota por Dios, con lo cual resulta posible el milagro, esto es, la alteración de una regularidad contingentemente establecida, puesto que esa alteración no rompe ninguna regularidad necesaria, porque esa regularidad no existe.

Cosas que son, pues, completamente inexplicables si las interpretamos como causas y efectos, pueden explicarse correctamente si las entendemos «como señales o signos para nuestra información. Es la búsqueda y el empeño por entender esos signos instituidos por el autor de la naturaleza, lo que debería constituir la tarea del filósofo de la naturaleza, y no la pretensión de explicar las cosas por causas corpóreas» [27]. Aunque bien mirado, dice Berkeley en otra ocasión, esto, más que asunto del filósofo de la naturaleza, es «tarea del filósofo primero o metafísico» [28], porque un cuerpo no se relaciona causalmente con otro cuerpo, sino con un espíritu infinito.

4. *Crítica de la sustancia material*

Para empezar, digamos que el concepto de sustancia material que Berkeley critica es el de Locke. Cuando pensamos en una sustancia material, dice Locke, empezamos considerando las cosas materiales como un conjunto de cualidades sensibles; después, como no somos capaces de imaginar que esas cualidades existen por sí mismas, nos acostumbramos a suponer algún sustrato en el que existan, al que denominamos sustancia material; luego, tratamos de averiguar en qué consiste ese soporte, pero no lo conseguimos. Con lo cual, la sustancia material viene a ser una especie de entidad subyacente a las cualidades sensibles –igual que el espíritu finito sirve de trasfondo de sus propias operaciones, y el espíritu infinito de sustrato de sus atributos–, que nos resulta desconocida. Pues bien, la existencia de una sustancia material, así entendida, es decir, como entidad que sirve de soporte de cualidades sensibles, es para Berkeley *incomprensible*, *innecesaria* y *fuente de errores*.

1) Para empezar, *una entidad que sirve de soporte de cualidades sensibles* es *incomprensible*. Primero, es incomprensible como *entidad*, puesto que se trata de una palabra abstracta, la más abstracta de todas, ya que, como decían los clásicos, el ente no es ni sustancia, ni cantidad, ni cualidad, etc. Y ya sabemos que Berkeley no acepta palabras abstractas. Segundo, es incomprensible como *soporte*, puesto que un soporte de cualidades sensibles habría de ser también algo sensible, es decir, algo parecido a los pilares que sostienen un edificio. Porque ¿cómo lo que no es sensible va a poder sostener lo que es sensible? Y, si es sensi-

27. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 66. *Works*, II, 69-70.
28. *Sobre el movimiento*, 72. *Works*, IV, 32.

ble, resulta imposible evitar un proceso indefinido, ya que ese apoyo sensible, dotado, por ejemplo, de esa cualidad que llamamos extensión, necesitaría sostenerse en algo igualmente sensible, y así sucesivamente. Para evitar ese proceso indefinido sólo cabría decir que la sustancia material no es material. Como entidad que hace de soporte de cualidades sensibles la sustancia material es, pues, incomprensible[29].

2) Además, una *entidad que funciona como soporte de cualidades sensibles* es *innecesaria*[30]. Efectivamente, quienes la admitieron fue para servir de soporte a los accidentes o cualidades existentes fuera de la mente. Ahora bien, dice Berkeley, eso fue necesario cuando se creía que *todas* las cualidades existen con independencia de ser percibidas. Cuando eso sucedió, pareció necesario suponer un sustrato en el que esas cualidades existieran, ya que no podía concebirse que existieran en sí mismas[31]. Fue incluso necesario cuando en la época moderna se creyó que *algunas* cualidades, las primarias, existen con independencia de ser percibidas. Pero si todas las cualidades, tanto primarias como secundarias, dependen del sujeto que las percibe, ya no hay accidentes que necesiten soporte. ¿Para qué seguir hablando de *substratum*? Si se defiende la sustancia material como soporte de cualidades externas y resulta que todas las cualidades son internas ¿para qué se quiere ese soporte?[32]. Podría decirse que quienes lo defienden no se equivocan cuando dicen que las cualidades deben inherir en algo. En lo que se equivocan es en creer que esas cualidades son externas a la mente y que, en consecuencia, deben inherir en algo externo, siendo así que en lo que deben inherir es en algo interno. De esta manera, la exigencia de un sustrato externo es reemplazada por la necesidad de un sustrato interno. Por eso, no tiene nada de extraño que Berkeley insista en hablar de una sustancia espiritual. Y es que el mismo argumento que elimina la necesidad de una sustancia material introduce la necesidad de una sustancia espiritual. En este sentido no parece desacertado decir que la doctrina de Berkeley es esencialmente un espiritualismo.

a) Podría decirse, como hacen algunos, que la sustancia material se necesita como *causa* de nuestras ideas. Pero Berkeley cree que eso tropieza con serias dificultades. En primer lugar, «¿cómo algo que es pasivo va a poder ser causa?»[33]. La causalidad, como ya hemos visto, no es cosa de los seres materiales, sino de los seres espirituales. En segundo lugar «¿cómo lo no pensante puede ser causa del pensamiento?»[34]. Es la reiteración de la tesis cartesiana según la cual un cuerpo no puede actuar sobre un espíritu. Las sustancia materiales son, pues, por esas

29. Cfr. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 16-17. *Works*, II, 47-48. Cfr. *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, III. *Works*, II, 198-199, 222.

30. Cfr. *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, III. *Works*, II, 232-233.

31. Cfr. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 73. *Works,* II, 72.

32. Cfr. *Ibídem*, I, § 73. *Works,* II, 73.

33. *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, II. *Works*, II, 216.

34. *Ibídem*.

dos razones, innecesarias como causas de nuestras ideas. Y si, a pesar de todo, alguien se empeñase en mantenerlas, tendría que aceptar que Dios ha creado innumerables seres completamente inútiles, es decir, sin finalidad alguna[35].

b) Tampoco puede decirse, como creen otros, que la sustancia material, aunque no se necesite como causa principal, se precisa como causa secundaria, es decir, como *instrumento* del que se sirve Dios para producir ideas en nosotros. Y la razón de eso es porque el uso de un instrumento implica imperfección por parte del que lo utiliza. Es lo que nos pasa a nosotros, que no empleamos instrumentos cuando podemos realizar una cosa por un simple acto de nuestra voluntad, pero sí cuando un simple acto de volición no basta. Y así, no utilizamos instrumentos para mover los dedos, pero sí para mover una roca o arrancar un árbol de raíz. Pero esta imperfección no puede darse en el caso de Dios, porque la voluntad de Dios es perfecta[36].

c) Tampoco puede decirse como algunos, por ejemplo Malebranche, que la sustancia material es necesaria como una *ocasión* de la que se vale Dios para la producción de nuestras ideas: Dios produciría las ideas, pero las produciría en presencia de la sustancia material. A esa objeción responde Berkeley que la única razón que lleva a pensar así es ver que las «ideas se producen en nuestro espíritu de manera regular y constante»[37]. Pero, replica, para explicar esa regularidad y esa constancia no es necesario recurrir a las ocasiones, sino que basta con acudir a la sabiduría y poder de Dios, atributos que se verían degradados si Dios hubiera de contar con ocasiones[38].

3) Además de incomprensible e innecesaria, la sustancia material es *fuente de errores* filosóficos (escepticismo), teológicos (ateísmo), religiosos (fatalismo e idolatría) y científicos. Esta denuncia, tantas veces repetida, está ya explicitada en el mismo título de los *Principios*: *Tratado referente a los principios del conocimiento humano en donde se investigan las causas principales de los errores y las dificultades de las ciencias, así como los fundamentos del escepticismo, del ateísmo y de la religión*. Y en el título de los *Diálogos*: *Tres diálogos entre Hilas y Filonús. Su propósito es demostrar sencillamente la realidad y perfección del conocimiento, la naturaleza incorpórea del alma y la providencia inmediata de Dios, en oposición a escépticos y ateos, así como descubrir un método para hacer las ciencias más fáciles, útiles y sencillas*.

a) Para empezar, es fuente de errores filosóficos, como el *escepticismo*. Efectivamente, establecer dos mundos materiales, uno accesible a nuestra percepción (las ideas) y otro inaccesible a ella (la sustancia material) haciendo del mundo accesible una simple copia del mundo inaccesible, equivale a establecer

35. Cfr. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 19. *Works,* II, 49.
36. Cfr. *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, II. *Works*, II, 218-219.
37. *Ibídem*, II. *Works*, II, 220.
38. Cfr. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 67-72. *Works*, II, 70-72.

una duplicidad peligrosa, que es la raíz del escepticismo. ¿Cómo saber que el mundo percibido corresponde al mundo no percibido? Para eso sería necesario que el mundo no percibido fuera percibido, con lo cual desaparecería la duplicidad, porque los dos serían percibidos. Sólo cabe mantener la duplicidad si uno no es percibido. Ahora bien, si uno no es percibido jamás podremos estar seguros de la correspondencia de uno con otro. Dicho con palabras del propio autor, «mientras los hombres pensaron que las cosas reales existían fuera de la mente y que su conocimiento sólo era verdadero si se conformaba con las cosas reales, no pudieron estar ciertos de poseer ningún conocimiento verdadero. Porque ¿cómo puede saberse que las cosas que son percibidas se conforman con las que no son percibidas, es decir, con las que existen fuera de la mente?» [39]. Para salvarnos del escepticismo no queda, por tanto, más que un recurso, a saber, negar que haya una sustancia material, es decir, la existencia de algo no percibido. Siempre que sigamos atribuyendo existencia a cosas materiales no percibidas, será imposible estar seguros de su existencia. Es lo que le pasó a Descartes, que desconfió hasta tal punto de sus sentidos que puso en duda no sólo la existencia de los cielos y de la tierra, sino hasta de su propio cuerpo [40]. Y lo que también le sucedió a Locke, porque él creía que tener la idea de una cosa no prueba la existencia real de esa cosa, como tampoco el retrato de un hombre pone de manifiesto la existencia real de ese hombre. Ahora bien, replica Berkeley, esa incertidumbre, que convierte la filosofía en algo ridículo a los ojos de la gente corriente, desaparece si dejamos de pensar que las cosas materiales tienen una existencia independiente de la percepción. Se comprende así que ya en sus *Comentarios filosóficos*, refiriéndose al principio del *esse est percipi*, dejase escrito que «el reverso de ese principio introdujo el escepticismo» [41]. Por eso, no parece que haya estado muy acertado Hume cuando calificó a Berkeley de escéptico [42].

b) La sustancia material es también fuente de errores teológicos, como el *ateísmo*. Porque, si se admite la existencia de una sustancia material independiente de la percepción, basta con acudir a una sucesión inacabable de sustancias materiales para dar cumplida explicación de ellas. Con lo cual, la sustancia material aparece como algo contrario a Dios, es decir, como algo antidivino. Pero si se piensa que ninguna de las sustancias materiales puede existir sin un espíritu que las perciba, tendremos que ir a parar en definitiva a un espíritu infinito que perciba, como luego veremos [43].

c) Por fin, la sustancia material es fuente de errores religiosos, como el *fatalismo y la idolatría*. Origen del *fatalismo*, porque las personas que no dan con un

39. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 86. *Works*, II, 78.
40. Cfr. *Ibídem*, I, § 88. *Works*, II, 79.
41. *Comentarios filosóficos*, 304. *Works*, I, 38.
42. Cfr. *Investigación sobre el entendimiento humano*, parte I, sec. 12, Ed. de Selby-Bigge, Clarendon Pres, Oxford, 1967, p. 155, nota.
43. Cfr. *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, II. *Works*, II, 213.

espíritu superior del que todo dependa «niegan una providencia o supervisión de un espíritu superior sobre los asuntos del mundo, atribuyendo toda la cadena de sucesos o a una casualidad ciega o a una necesidad fatídica, que surge del impulso de un cuerpo sobre otro»[44]. Origen de la *idolatría*, porque «si los hombres hubiesen tenido en consideración que el sol, la luna, las estrellas y cualquier otro objeto de los sentidos son únicamente sensaciones en sus mentes, que no tienen otra existencia que la de ser percibidas, sin duda no habrían errado y no habrían adorado a sus propias ideas, sino que más bien habrían dirigido su homenaje a ese espíritu eterno e invisible que produce y sostiene todas las cosas»[45].

Resumiendo, si la existencia de las sustancias corpóreas es incomprensible, si es innecesaria, si acarrea funestas consecuencias para la filosofía, la teología y la religión, debe ser negada sin vacilaciones. Con su eliminación desaparece también la vieja distinción entre cosas que existen en la mente y cosas que existen fuera de la mente. Sólo queda lo que existe en la mente.

IV. Los seres espirituales finitos

Además de los seres materiales percibidos, hay algo más, a saber, el sujeto que los percibe y que ejerce sobre ellos diversas operaciones, como querer, imaginar, recordar, etc. Ese ser que percibe y actúa es al que Berkeley llama espíritu, alma, yo, etc. Pero averiguar la naturaleza de este tipo de seres no es fácil. Entre otras razones, porque no se ocupó mucho de los espíritus, sobre todo, de los espíritus finitos. Según parece, ese iba a ser el tema de la segunda parte de los *Principios del conocimiento humano*. Pero perdió el manuscrito durante sus viajes a Italia. Y desde entonces, según cuenta, nunca tuvo tiempo para hacer una cosa tan desagradable como escribir dos veces sobre el mismo asunto[46]. Pero, dicho esto, sobre los espíritus finitos se pueden enunciar unas cuantas proposiciones.

1) En primer lugar, son sustancias, al revés de lo que le sucede con las cosas materiales, que no lo son. Hubo un momento en que Berkeley no parecía tener eso tan claro, un momento en que creía que nuestro espíritu es un conjunto de operaciones psíquicas sin nada que les sirva de sustrato, igual que las cosas materiales son un conglomerado de cualidades sensibles, sin que nada les haga de soporte. Nuestro espíritu, escribió en cierta ocasión, «es una colección de percepciones. Elimina las percepciones y eliminas el espíritu. Mantén las percepciones y mantienes el espíritu»[47]. Si ese hubiese sido su pensamiento definitivo, tendríamos que hacer de Berkeley un predecesor de Hume, pues, como veremos en el tema siguiente, será este quien sostenga que el espíritu no es más que «un haz o

44. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 93. *Works*, II, 81-82.
45. *Ibídem*, I, § 94. *Works*, II, 82.
46. Cfr. *Carta a Samuel Johnson*. *Works*, II, 282.
47. *Comentarios filosóficos*, § 580. *Works*, I, 72.

colección de percepciones, que se suceden unas a otras con una rapidez inconcebible y que están en perpetuo flujo y movimiento» [48]. Pero lo cierto es que esa no fue la opinión última de Berkeley. Su pensamiento más elaborado es que el espíritu es sustancia, es decir, soporte de operaciones [49]. Y la razón hay que buscarla precisamente en la negación de la sustancia material: esto exige la afirmación de la sustancia espiritual, pues, aunque los seres materiales, por ser ideas, no necesitan un *substratum* externo, necesitan un *substratum* interno, es decir, aunque no sea necesaria una sustancia material es necesaria la sustancia espiritual. No hay ideas flotantes. Tenían razón los que, como Locke, sostenían la exigencia de una sustancia, pero se equivocaban en afirmar que esa sustancia era material. Y es que, si las cosas consisten en ser percibidas, lo que necesitan es algo en que esas percepciones se den, o sea, una sustancia espiritual.

2) En segundo lugar, el espíritu, a diferencia de las cosas materiales, es un ser activo [50]. Tan activo que Berkeley llega a hablar de él como de un «puro acto» [51], alejándose así de Malebranche para quien no son activos los cuerpos, ni tampoco los espíritus. Esa actividad se manifiesta en el *entendimiento*, que es el nombre que recibe el espíritu en cuanto percibe las ideas, y en la *voluntad*, que es el nombre que se da al espíritu en cuanto de algún modo opera sobre las ideas [52].

3) En tercer lugar, por ser activos, los espíritus no puede presentársenos como se nos presentan los cuerpos: los cuerpos se nos presentan como *ideas* y los espíritus como *nociones*, que es el término que utiliza Berkeley después de algunas vacilaciones terminológicas. Con razón dicen algunos autores que para Berkeley la *idea* es lo sensible como objeto, y la *noción*, lo espiritual como objeto.

4) En cuarto lugar, por lo que atañe al conocimiento de nuestra propia existencia, Berkeley se limita sencillamente a decir que «comprendemos nuestra propia existencia a partir del sentimiento interior o reflexión» [53]. ¿Y la de los otros espíritus finitos como yo? Mediante un razonamiento, concretamente, mediante un razonamiento por analogía, que viene a decir: así como la existencia de nuestro espíritu es necesaria para dar cuenta de ciertas combinaciones de cualidades sensibles –o sea, las que integran nuestro cuerpo–, así también la existencia de otros espíritus es imprescindible para explicar otras combinaciones de cualidades sensibles, esto es, las que forman otros cuerpos semejantes al mío [54]. Por lo tanto, lo que de manera directa conocemos no es otro espíritu, sino otro cuerpo, que

48. *Tratado sobre la naturaleza humana*, I, IV, VI. Edic. Selby-Bigge, Clarendon Pres, Oxford, 1975, p. 252.

49. Cfr. *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*, III. *Works*, II, 233-234.

50. Cfr. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 27. *Works*, II, 52. Cfr. *Ibídem*, I, § 142. *Works*, II, 106.

51. *Comentarios filosóficos*, § 701 y 828. *Works*, I, 86 y 99.

52. Cfr. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 26 y 27. *Works*, II, 52.

53. *Ibídem*, I, § 89. *Works*, II, 80.

54. Cfr. *Ibídem*, I, § 145. *Works*, II, 107.

permite inferir, por analogía, la existencia de otro espíritu. Es a través de un cuerpo semejante al nuestro como llegamos al conocimiento de la existencia de un espíritu semejante al nuestro [55].

Pero Berkeley no se queda ahí, pues dice también que, si hay ciertos grupos de cualidades que nos llevan a la existencia de un espíritu finito, también hay otros grupos de cualidades que nos llevan a la existencia de un espíritu infinito [56]. Pero como de esto trataremos a continuación, aquí nos bastará con señalar que la demostración que nos lleva a la existencia de un espíritu infinito no goza de una evidencia y de una certeza menor que la que nos conduce a la existencia de otros espíritus finitos. Y esto, porque los grupos de cualidades que nos llevan a la existencia del espíritu infinito son muchos más [57].

5) Por último, una observación sobre el dualismo alma y cuerpo. Aunque Berkeley, igual que Descartes, sostiene ese dualismo [58], se diferencia de él en que para Descartes los dos términos del dualismo son sustancias, mientras que para Berkeley sólo es sustancia uno de los términos, o sea, el espíritu. Con lo cual, el dualismo alma y cuerpo de Berkeley no es un dualismo de sustancias, sino de una sustancia, el espíritu, y de algo que no es sustancia, un cuerpo formado por un montón de cualidades sensibles.

V. Dios

Durante toda su vida Berkeley rechazó que tuviéramos una intuición, esto es, un conocimiento inmediato de la existencia de Dios. Esta convicción la dejó expresada ya en uno de sus *Comentarios filosóficos*, al declarar que Dios existe, aunque no tengamos una intuición de Él [59]. Por eso, creyó preciso probar su existencia. ¿Cómo? Por supuesto, no mediante una prueba *a priori* de tipo anselmiano, pero tampoco mediante pruebas *a posteriori*, que suponen la existencia de cosas materiales al margen del sujeto que las percibe. Esas pruebas «como no se ajustan a mi modo de pensar, pueden quizás dejarme perplejo, pero jamás me convencerán» [60].

Han de ser, pues, un nuevo tipo de pruebas *a posteriori*, fundadas: bien en la pasividad de las ideas o cosas sensibles, como hace el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*; bien en la continuidad de esas mismas ideas o cosas sensibles, como pretenden los *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*; bien en el lenguaje visual, como intenta el *Alcifrón*.

55. Cfr. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 145. *Works*, II, 107.
56. Cfr. *Ibídem*, I, § 146-148. *Works*, II, 107-109. Cfr. *Alcifrón*, IV, 5. *Works*, III, 146-148.
57. Cfr. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 147. *Works*, II, 108.
58. Cfr. *Comentarios filosóficos*, § 863. *Works*, I, 102.
59. Cfr. *Ibídem*, § 813. *Works*, I, 97.
60. *Alcifrón*, IV, 2. *Works*, III, 142.

1. *Prueba de la pasividad*

Las ideas o cosas sensibles son pasivas, es decir, no hay en ellas ninguna actividad. ¿Cuál es la causa de esas ideas o cosas sensibles? La causa ha de buscarse fuera de ellas, pues es imposible que, siendo pasivas, sean causa de nada: ni de sí mismas, ni de ninguna otra cosa. Sin embargo, han de tener una causa, porque nosotros percibimos una serie continua de ideas o cosas sensibles que aparecen, se transforman y desaparecen. ¿Cuál puede ser su causa? No puede ser la sustancia material, por la sencilla razón de que semejante sustancia no existe. Tiene que ser entonces una sustancia espiritual. Pero una sustancia espiritual no en tanto que entendimiento, pues este no es más que la actividad del espíritu de percibir las ideas o cosas sensibles, sino que ha de ser la actividad del espíritu en tanto que voluntad, que se define precisamente como la actividad del espíritu para hacer, cambiar y deshacer ideas o cosas sensibles. Pero esa voluntad no puede ser la voluntad finita, porque esa voluntad carece de ese poder, de esa fuerza. Cuando, por ejemplo, a plena luz del día, abrimos los ojos, no está en nuestras manos ver o no ver, ni determinar qué clase de objetos concretos se presentarán ante nuestra vista. Nada de eso es producto de nuestra voluntad.

Podría decirse que esa pasividad de nuestra voluntad frente a las ideas o cosas sensibles no es nada nuevo, pues ya Descartes y Locke habían dicho lo mismo. Pero la conclusión que de esas premisas sacaron ellos fue distinta, pues, mientras a ellos esas premisas les llevaron a afirmar la existencia de las cosas materiales, a Berkeley le empujaron a sostener la existencia de una voluntad distinta de la voluntad finita, o sea, la existencia de una voluntad infinita[61]. Esta debe existir incluso con más certeza que la voluntad finita, porque los efectos de la primera son mucho más numerosos que los de la segunda. Por eso, que pase desapercibida a muchos «es un triste ejemplo de la estupidez y distracción de los hombres, que, a pesar de encontrarse rodeados por manifestaciones tan claras de la divinidad, sin embargo, están tan escasamente influidos por ellas que parece como si estuviesen ciegos por exceso de luz»[62].

Dicho esto, se comprende que uno de los atributos de Dios debe ser la actividad. Pero una actividad pura, es decir, una actividad que no es mezcla de actividad y pasividad, como la de los espíritus finitos, sino una actividad sin mezcla de pasividad alguna. Pero, además de sumamente activo, Dios es también sumamente sabio, poderoso y bueno, atributos que, como todos los demás, sólo pueden ser conocidos por nosotros de manera imperfecta. Pero, aunque imperfectamente, pueden ser conocidos a partir del orden de la naturaleza, porque ese orden, si reflexionamos sobre él, testimonia suficientemente la sabiduría, el poder y la bondad de su autor. Lo que sucede es que el orden de las cosas «nos re-

61. Cfr. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 29. *Works*, II, 53.
62. *Ibídem*, I, § 149. *Works*, II, 109.

sulta tan constante y tan familiar que no pensamos que sea efecto inmediato de un espíritu libre»[63]. Por eso, en contra de lo que algunos sostienen, los filósofos deberían dedicarse «a pensar en las causas finales de las cosas. Y debo confesar que no veo la razón de por qué la consideración de los diversos fines no puede considerarse... como un buen procedimiento para explicarlos, totalmente digno de un filósofo»[64]. Por lo demás, esa bondad, poder y sabiduría residen en un único agente, unicidad que Berkeley deduce, como suelen hacer otros autores, de la unicidad del plan, es decir, de la coordinación que parece observarse entre todos los fines particulares del mundo con vistas a un fin global.

Esa bondad, poder y sabiduría no se ven debilitadas por la abundancia de tantos males como hay en el mundo, y que son debidos, como había dicho ya Malebranche, a que Dios actúa por leyes generales, a las que se les escapan los detalles particulares. Primero, porque más vale la actuación divina (que es infinita) que los males que pueden derivarse de la índole general de esa actuación (que son finitos). Segundo, porque los males sirven para poner de manifiesto la belleza de la creación, igual que las sombras de un cuadro sirven para realzar la belleza de la luz. Tercero, porque los defectos del mundo forman parte de un todo, dentro del cual no son defectos, aunque lo parezcan, debido a la limitación de nuestra perspectiva.

2. *Prueba de la continuidad*

Ya sabemos que toda idea o cosa sensible, para existir, necesita ser percibida. Esto obliga a decir que «todos los cuerpos que componen la gigantesca estructura del mundo carecen de una existencia independiente de la mente; y que su ser consiste en ser percibidos o conocidos; y que, en consecuencia, mientras no sean actualmente percibidos por mí o no existan en mi mente o en la de otro espíritu creado, o bien no existirán en absoluto, o bien existirán en la mente de algún espíritu eterno»[65]. Sólo caben, por tanto, dos soluciones: o bien las ideas o cosas sensibles que forman el mundo corpóreo empiezan a existir cuando el espíritu las percibe y son aniquiladas cuando deja de percibirlas; o bien hay una mente eterna en la que dichas ideas o cosas sensibles existen. Y Berkeley se decide por la segunda opción. En primer lugar, porque la doctrina de la existencia intermitente de las ideas o cosas sensibles va contra el sentido común, porque normalmente los hombres no piensan que las cosas sensibles (mesas, sillas, libros, etc.) empiezan a existir cuando comienzan a ser percibidas y dejan de existir cuando dejan de ser percibidas. En segundo lugar, porque la intermitencia en-

63. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 57. *Works*, II, 65.
64. *Ibídem*, I, § 30. *Works*, II, 53.
65. *Ibídem*, I, § 6. *Works*, II, 43.

gendra escepticismo, como consecuencia de una existencia inestable o discontinua. En tercer lugar, porque es imposible que las ideas o cosas sensibles empiecen a existir cuando nosotros las percibimos y dejen de existir cuando nosotros dejamos de percibirlas, ya que son reales, es decir, no somos nosotros sus autores, pues, queramos o no, se imponen a nuestra voluntad. Pues bien, de estas razones se deduce que, mientras nosotros no percibimos esas ideas o cosas sensibles, debe existir una mente que las perciba, es decir, una «mente en la que existen durante los intervalos entre los distintos momentos en que yo las percibo, como existían igualmente antes de mi nacimiento y existirán después de mi supuesta aniquilación» [66]. Tan seguro es, por tanto, que el mundo corpóreo existe como que hay un espíritu infinito que lo contiene.

Se trata, como se ve, del clásico argumento cosmológico, pero con el rasgo diferenciador de que el mundo natural, cuya causa buscamos, no existe al margen o con independencia de un espíritu que lo perciba, sino dependiente de él. De modo que la cuestión se limita a precisar cuál es el espíritu percipiente del que ese mundo depende.

Después de esto, parece que debemos admitir que las ideas o cosas sensibles tienen una doble existencia: una, en Dios, que es eterna, porque Dios siempre la percibe; otra, en nosotros, que es temporal, porque empieza a darse cuando empezamos a percibirla. La existencia eterna es arquetípica, mientras que la existencia temporal es ectípica, es decir, la primera es una existencia real que sirve de modelo, mientras que la segunda es una existencia real modelada; dicho de otra manera, la primera es original, mientras que la segunda es copiada [67]. Pero esta solución no está exenta de dificultades, entre otras, esta: ¿no implica semejante solución la doctrina representacionista, tan criticada en otras ocasiones por el propio Berkeley, con todas las consecuencias que eso lleva consigo? Si viésemos las ideas o cosas sensibles de todas las cosas en Dios, esa objeción quizás desaparecería. «Pero esa es una doctrina que a mí, debo confesarlo, me resulta incomprensible» [68]. Y la razón fundamental de esa incomprensibilidad es esta: ¿cómo nuestras ideas o cosas sensibles, que son pasivas, van a ser la esencia o una parte de la esencia de Dios, que es un ser totalmente activo? [69].

3. *Prueba del lenguaje visual*

Este argumento llega a Dios como ser que nos habla mediante una analogía con el alma, mejor, mediante dos analogías con ella, porque empieza estableciendo una, que luego sustituye por otra que le parece más adecuada.

66. *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, III. *Works*, II, 230-231.
67. Cfr. *Ibídem*, III. *Works*, II, 250-256.
68. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 148. *Works*, II, 108-109.
69. Cfr. *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, II. *Works*, II, 214.

a) La primera analogía empieza aludiendo a la percepción, imprescindible para probar la existencia de cualquier cosa. Si creemos, por ejemplo, en la existencia del Rey de Gran Bretaña es porque lo hemos visto, y si creemos en la existencia del Rey de España es porque hemos visto a quien lo ha visto. Pero al Rey de Reyes ni lo he visto yo, ni conozco a nadie que lo haya visto. Por eso, «si Dios existe, es muy extraño que no tenga ningún testigo»[70]. Ahora bien, ¿es posible admitir la existencia de ciertas cosas sin que esas cosas sean percibidas? Sí, deduciéndolas. Es lo que hacemos con la existencia del alma, pues, aunque no la percibimos inmediatamente por ninguno de nuestros sentidos, la deducimos de sus efectos, porque resulta imprescindible para mover el cuerpo. Pues bien, otro tanto debe decirse de Dios, pues, aunque no lo percibimos inmediatamente por ninguno de nuestros sentidos, lo deducimos, porque lo necesitamos para mover el mundo. Incluso es más necesario Dios que el alma, porque, si para mover el cuerpo necesitamos el alma, para mover las grandes masas de la naturaleza, terrestre y celeste, necesitamos un poder mucho mayor. No sólo mucho mayor, sino también mucho más sabio, porque el orden es mucho mayor. Los productos que dependen de la voluntad humana indican una sabiduría mucho menor que la que manifiestan los productos que no dependen de la voluntad del hombre. (Más aún, dada la unidad del designio, esa sabiduría enormemente grande ha de residir en un único y mismo agente). Con lo cual estamos ante un argumento por analogía, que dice: así como no percibimos la existencia del alma por ninguno de nuestros sentidos, pero la deducimos, porque la necesitamos para el movimiento de nuestro cuerpo, así también, aunque no percibamos por ninguno de nuestros sentidos la existencia de Dios, la inferimos, porque nos resulta imprescindible para el movimiento del mundo.

b) La segunda analogía dice que si la existencia de las almas puede deducirse a partir de los efectos corpóreos producidos por ella, también puede deducirse a partir del lenguaje, pues en definitiva «nada me convence más de la existencia de otra persona que si ella me habla. Escucharte hablar... es para mí la mejor prueba de tu existencia»[71]. Pues bien, otro tanto ocurre con la existencia de Dios, porque Dios habla a los hombres de la misma manera que un hombre habla a otro. Para ello, basta con pensar en la esencia del lenguaje, es decir, en el lenguaje como medio de comunicación que se vale del empleo arbitrario de signos sensibles, que se conectan con las cosas significadas no de manera necesaria, sino contingente, tal como enseña la experiencia.

Pues bien, las sensaciones visuales (luces, sombras, colores diversamente combinados) cumplen esa definición. Tomemos como ejemplo la distancia. Esta no es inmediatamente percibida por la vista, porque no es más que una línea dirigida al ojo como a su término, por lo cual no proyecta más que un punto en el fondo del ojo, y este punto no varía, aunque la distancia sea mayor o menor. Se

70. *Alcifrón*, IV, 3. *Works*, III, 142.
71. *Ibídem*, IV, 6. *Works*, III, 148.

percibe, sin embargo, de manera mediata, igual que percibimos de manera mediata las pasiones que otro experimenta, como la vergüenza, cuando su rostro enrojece, y su temor, cuando palidece. Pues bien, lo mismo pasa con la distancia, que no la percibimos inmediatamente, sino mediante el cambio de apariencia, concretamente, mediante la combinación de tamaño y claridad. Sabemos, efectivamente, que cuando un objeto aparece grande y nítido es signo de que está a corta distancia, mientras que cuando se va empequeñeciendo y debilitando es señal de que se va alejando. Ahora bien, semejante conexión entre el signo (el cambio de apariencia) y la cosa significada (la distancia) no es necesaria: entre una apariencia grande y nítida, y una distancia pequeña no se da semejante conexión; como tampoco se da entre una apariencia pequeña y débil y una distancia grande. La conexión es contingente, nacida de una experiencia repetida que engendra en nosotros un hábito, que nos lleva a poner en relación el cambio de apariencia (signo) con la distancia (cosa significada). Es esa experiencia la que establece esa unión, razón por la que no es necesaria, sino contingente. Los cambios de apariencia, diversamente combinados, vienen a ser, pues, como los sonidos en el lenguaje oral: nos sugieren diversas distancias a través de los ojos, igual que las palabras nos sugieren diversas distancias a través de los oídos. El mundo nos habla, por tanto, a través de los ojos, constituyendo de esta suerte un lenguaje.

(Sería, sin embargo, un error creer que constituye un lenguaje no sólo el mundo visible, sino en general el mundo sensible, como olores, sabores, etc. Y es que, aunque estas ideas sensibles nos informan sobre algo con lo que no guardan una conexión necesaria, eso sólo indica que son signos, pero no que sean lenguaje. Porque, si bien todo lenguaje es signo, no todo signo es lenguaje, ya que «lo que constituye la verdadera naturaleza del lenguaje es la articulación, la combinación, la variedad, la abundancia, el uso frecuente y general y la adecuada aplicación de los signos, todo lo cual se encuentra generalmente en la visión» [72]).

En todo caso, eso constituye un lenguaje, pero un lenguaje divino, porque, sólo si existe un espíritu capaz de valerse de los signos visuales como una especie de lenguaje, encontramos una explicación a esas sensaciones visuales. Si ese espíritu no existe, esas sensaciones quedarían sin explicar. Es, por tanto, razonable concluir que ese espíritu existe, y que ese espíritu no es el nuestro, porque no somos nosotros quienes establecemos ese lenguaje, sino el espíritu divino, que por lo demás es sabio, bueno y providente. Pero Berkeley no se queda ahí, sino que incluso precisa en qué sentido deben predicarse de Dios esos términos de sabio, bueno, providente, etc. Concretamente, deben predicarse de manera análoga, con analogía de proporcionalidad, porque piensa que la analogía es la única manera de evitar la atribución a Dios de las imperfecciones de las cualidades que encierran las criaturas.

72. *Alcifrón*, IV, 12. *Works*, III, 157.

Capítulo VIII
Hume

I. Vida y obras

Nacido en Edimburgo en 1711, David Hume empezó dedicándose por presiones familiares a la abogacía; pero, atraído por la filosofía y la literatura clásica, terminó abandonándola.

En 1734 se trasladó a Francia, donde permaneció durante tres años. A su regreso a Escocia apareció su primera gran obra, *Tratado sobre la naturaleza humana*, que publicó luego en Londres (1739-1740). Comprendía tres partes, tituladas *Sobre el entendimiento*, *Sobre las pasiones* y *Sobre la moral*. A pesar de ser su obra principal, no logró la fama que su autor esperaba, porque, como él mismo confiesa, nació muerta de la imprenta, sin provocar comentarios entre sus lectores. Poco después publicó sus *Ensayos morales y políticos* (1741-1742). Incluso intentó lograr una Cátedra de Filosofía Moral en la Universidad de Edimburgo, pero sin éxito, porque su fama de hombre poco respetuoso con la religión se lo impidió.

Aceptó entonces el puesto de Secretario del General St. Clair, a quien acompañó por diversos países de Europa. Durante ese tiempo preparó una segunda edición del *Tratado*, que publicó por partes, de modo más abreviado. Fruto de ese trabajo fueron sus *Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano* (1748), que luego reeditó con el título de *Investigación sobre el entendimiento humano* (1751), título que aún conserva y que constituye la reelaboración de la primera parte del *Tratado*.

En 1749 volvió a Escocia y publicó la *Investigación sobre los principios de la moral* (1751), que es la reelaboración de la tercera parte del *Tratado*, así como sus *Discursos políticos* (1752), que le proporcionaron una fama considerable. En 1752 fue nombrado Bibliotecario de la Facultad de Derecho de Edimburgo, cargo que le dio la oportunidad de escribir dos volúmenes sobre la *Historia de Gran*

Bretaña (1754, 1756) y más tarde otros dos sobre la *Historia de Inglaterra* (1759, 1762). Pero entre ambas obras vieron la luz libros de carácter filosófico, como las *Cuatro disertaciones* (1757), que incluyen, además de la disertación *Sobre la tragedia*, otras tres de interés filosófico: *Historia natural de la religión*, *Sobre la norma del gusto*, *Sobre las pasiones*. La última es una reelaboración de la parte II del *Tratado*, que era la que le quedaba por rehacer.

En 1763 recibió la invitación para ocupar el puesto de Secretario de la Embajada en París, cargo que le permitió entrar en contacto con algunos filósofos ilustrados, como Diderot, d'Alambert y, sobre todo, Rousseau, con quien mantuvo una buena, aunque corta, amistad. Tres años más tarde abandonó París y regresó a Londres, en donde ocupó un puesto de Subsecretario de Estado. Y otros tres años más tarde, en 1769, volvió definitivamente a Edimburgo, en donde murió en 1776. Tras su muerte aparecieron con carácter póstumo su *Autobiografía* (1777), sus *Diálogos sobre la religión natural* (1777) y *Dos ensayos*: *sobre la inmortalidad* y *sobre el suicidio* (1777).

II. El proyecto de una ciencia del hombre

1) Algunos filósofos, y Hume es uno de ellos, empiezan a filosofar poniendo de manifiesto que el descrédito de la filosofía, en la que todo resulta sujeto a discusión, hace imprescindible buscarle una base segura. Ese apoyo, dice el *Tratado*, está en la *ciencia del hombre*, llamada también *ciencia de la naturaleza humana*. Y es que todas las ciencias dependen de alguna manera del hombre, porque tratan de temas que o bien tienen que ver con el hombre (como la lógica, la moral, la política, etc.) o bien son estudiados por él (como las matemáticas, la filosofía natural, la religión natural, etc.). Con lo cual, de una u otra manera, el hombre es el fundamento seguro de todas las ciencias. Hemos de esforzarnos, pues, por cumplir ese objetivo. Si lo hacemos, dice con una expresiva imagen bélica, «en vez de conquistar de vez en cuando un castillo o un pueblo fronterizos», que es lo que hacen las ciencias con sus descubrimientos parciales, «avanzaremos directamente hacia la capital o centro de estas ciencias, es decir, hacia la naturaleza humana misma, porque, una vez dueños de esta, podemos esperar una fácil victoria en todas partes... No hay ninguna cuestión de importancia cuya solución no se encuentre en la ciencia del hombre, y ninguna puede decidirse con certeza antes de habernos familiarizado con dicha ciencia. Por eso, al pretender explicar los principios de la naturaleza humana, de hecho proponemos un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo y el único sobre el que ellas pueden apoyarse con seguridad»[1].

1. *Tratado sobre la naturaleza humana*, Introducción. Edic. Selby-Bigge, Clarendon Pres, Oxford, 1975, 272. Para referirme a esta edición usaré en adelante las siglas SB.

La *Investigación sobre el entendimiento humano* matiza ese proyecto, afirmando que los filósofos consideran al hombre de dos maneras distintas: la primera mira al hombre como «nacido principalmente para la acción» [2], sobre todo, para la acción moral, afanándose por destacar el valor de la virtud; la segunda considera al hombre «como un ser racional más que como un ser activo» [3], procurando formar su entendimiento más que cultivar su conducta, consideración que «comúnmente recibe el nombre de metafísica» [4]. Y aunque los filósofos suelen preferir el primero de esos dos enfoques, no deberían conformarse con él, puesto que el segundo es necesario para que el primero cuente con un fundamento seguro. A los filósofos les sucede como a los pintores. Un pintor puede pintar bellísimos cuadros sobre Venus, pero para eso debe ser un buen conocedor de la anatomía, es decir, de la estructura del cuerpo humano, ya que el afán de exactitud ayuda a captar la belleza. Pues bien, lo mismo deben hacer los filósofos con el hombre, pues la única manera de trazar una conducta adecuada para él es examinar con rigor su entendimiento. Sin embargo, esa investigación sobre el entendimiento humano no tiene por qué quedarse en una mera geografía mental, es decir, en una delimitación de las operaciones de la mente, consistente en separar unas de otras y clasificarlas. Porque, aunque esto es una tarea digna de elogio, es posible ir más lejos, tratando de descubrir, por lo menos en parte, los principios por los que se mueve la mente humana en sus operaciones. Durante mucho tiempo los astrónomos se contentaron con determinar los movimientos de los cuerpos celestes, hasta que llegó el momento en que fueron capaces de establecer las fuerzas y leyes que gobiernan esos movimientos. ¿Por qué no esperar un éxito semejante en nuestras investigaciones sobre las operaciones de la mente? Se trata, pues, de estudiar al hombre en cuanto orientado a la acción moral, pero conectado con el estudio de nuestro entendimiento. Dicho con otra terminología humeana, se trata de construir una filosofía moral, pero poniéndola en conexión con la metafísica; naturalmente, no con una metafísica adulterada, sino con una metafísica auténtica.

2) ¿Cómo llevar a cabo este proyecto? Mediante el método experimental. Ya el propio *Tratado* tiene como subtítulo *un intento de introducir el método experimental de razonar en los asuntos morales*. Y mediante el método experimental significa mediante la experiencia y la observación, de modo que «así como la ciencia del hombre es el único fundamento sólido de las otras ciencias, así también el único fundamento sólido que debemos dar a esta ciencia es la experiencia y la observación» [5]. Este método, aplicado ya con éxito a las ciencias naturales, se aplica ahora a la misma ciencia de la naturaleza humana, sin que Hume caiga en

2. *Investigación sobre el entendimiento humano*, I. Edic. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1975, p. 5. Para referirme a esta edición usaré en adelante las siglas SB.
3. *Ibídem*, I, SB, 6.
4. *Ibídem*, I, SB, 9.
5. *Tratado sobre la naturaleza humana*, introducción, SB, XX.

la cuenta de que el método de las ciencias naturales y el método de la ciencia de la naturaleza humana son diferentes.

Tanto el objetivo (la naturaleza humana) como el método experimental (experiencia y observación) hacen de Hume un filósofo ilustrado.

III. La teoría del conocimiento

La teoría del conocimiento de Hume ha sido tachada muchas veces, con razón, de fenomenismo, entendiendo por tal la doctrina filosófica que afirma que el hombre se ve obligado a quedarse encerrado en la propia conciencia, con la consecuencia inevitable de un riguroso escepticismo. Y si se replicase que el hombre no está dispuesto a quedarse encerrado en la propia conciencia, la respuesta de Hume sería siempre la misma: esa aspiración no pasa de ser una creencia natural. Concretando todavía un poco más, asegurar que el objeto inmediato de nuestro conocimiento son las percepciones no es aún fenomenismo. Tampoco lo es sostener que la relación entre los elementos del conocimiento –la asociación– no corre a cargo de las cosas, sino de la imaginación. Pero sí lo es afirmar que la causalidad es un hábito del hombre. Porque en ese momento quedan cerradas todas las puertas que permiten la salida de la conciencia hacia el mundo de las cosas, salvo esa salida que él denomina creencia natural, que no es sino un impulso de nuestra naturaleza. Las consecuencias de esto son bien conocidas: no queda más remedio que confesar el fenomenismo respecto del mundo, de nosotros mismos y del propio Dios. Con relación a ellos no queda más que la creencia natural, que es suficiente para impedir cualquier forma de escepticismo vital, pero no teórico. Como dice el propio Hume, cualquier afirmación que vaya más allá del aparecer de las cosas a nuestros sentidos está condenada al escepticismo más riguroso.

1. *Los elementos del conocimiento*

Hume llama *percepciones* a todo aquello que se presenta a la conciencia, como ver, oír, juzgar, amar, odiar, etc. Por lo cual el término *percepción* tiene una amplitud significativa muy amplia, similar a la que tiene la palabra *idea* en Locke. Pero no todas las percepciones son iguales, porque no todas se presentan con la misma intensidad a nuestra conciencia: unas se nos ofrecen de manera más fuerte y más viva, y reciben el nombre de *impresiones*; otras, de manera más débil y desvaída, y se denominan *ideas* (*pensamientos*, *significados*, *imágenes*). No es lo mismo ver una habitación que recordar haberla visto. Claro que si la diferencia es meramente gradual, como parece sostener Hume, resulta muy poco decisiva, porque se presta a toda suerte de manipulaciones, según pongamos más arriba o más abajo la fuerza y la vivacidad. El propio Hume reconoce que en determinados casos (sueños, estados febriles, locura) nuestras ideas son tan fuertes

que parecen acercarse a nuestras impresiones; y en otros, nuestras impresiones son tan débiles que no parecen distinguirse de nuestras ideas. Pero estos hechos, añade Hume, no impiden seguir manteniendo la diferencia establecida; y por eso, no deja de afirmar que «el pensamiento [idea] más intenso es siempre inferior a la sensación más débil»[6]. Por muy espléndidos que sean los colores con los que un poeta describe un paisaje, su descripción del paisaje jamás se confundirá con el paisaje real.

Las impresiones, a su vez, pueden dividirse en *impresiones de sensación* e *impresiones de reflexión*, llamadas así, porque en un caso son el resultado del ejercicio de nuestros sentidos y en el otro, de nuestra reflexión.

1) Las *sensaciones*, como todas las impresiones, se caracterizan por su fuerza y su vivacidad. Pero tienen otra característica que sólo ellas cumplen, a saber, que únicamente de ellas se puede decir que son los elementos primeros del conocimiento, en el sentido de que no van antecedidos o precedidos por ningún otro. Y si le preguntáramos a Hume de dónde derivan esos elementos primeros, su respuesta sería: es una clase de percepciones que «surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas»[7]. Y aunque hipotéticamente cabe señalarles diversas causas (pueden surgir del objeto, pueden ser producidas por el poder de la mente, pueden deberse al autor de nuestro ser), resulta imposible decidirse por ninguna de ellas. Con lo cual estamos ante la pieza clave de la gnoseología de Hume, porque toda la seguridad de nuestras ideas depende de las sensaciones, pero sin que sepamos de dónde proceden o a qué se deben esas sensaciones.

Las *reflexiones*, en cambio, aunque comparten con las sensaciones el ser elementos primeros que anteceden a las ideas que de ellas se derivan, sin embargo, sólo anteceden a esas ideas, ya que ellas a su vez derivan de otras ideas procedentes de sensaciones. Supongamos, por ejemplo, una sensación de frío acompañada de dolor. Esa sensación deja una huella en la mente de quien la percibe, denominada por Hume *idea*. Esa idea, al incidir de nuevo en el alma, puede producir nuevas impresiones, por ejemplo, el sentimiento de aversión, que ya es una reflexión. (Las reflexiones pueden ser copiadas de nuevo por la imaginación o la memoria, convirtiéndose así en nuevas ideas, las cuales a su vez pueden dar lugar a nuevas impresiones de reflexión, etc. Con lo cual el proceso sería este: *sensación - idea - reflexión - idea...*). Conviene tener en cuenta, sin embargo, que si bien el origen próximo de la reflexión es una idea, el origen último es una sensación.

2) La característica fundamental de las *ideas*, en cambio, como decíamos antes, es su falta de fuerza y vivacidad. Pero no siempre en el mismo grado, ya que hay unas que, aunque son menos fuertes y menos vivas que las impresiones, sin embargo, están próximas a ellas: son las ideas de la *memoria*. Otras, en cam-

6. *Investigación sobre el entendimiento humano*, II, SB, 17.
7. *Tratado sobre la naturaleza humana*, I, I, II, SB, 7.

bio, son menos fuertes y vivas que las de la memoria: son las ideas de la *imaginación*. Cuando recordamos, por ejemplo, un suceso pasado, su idea, aunque más debilitada y más desvaída que la impresión de ese suceso, guarda bastante fuerza y bastante viveza de su impresión primera, lo cual no sucede cuando imaginamos ese mismo acontecimiento. Las ideas de la memoria son, pues, más fuertes y más vivas que las de la imaginación. No sólo más fuertes y más vivas, sino también más ordenadas, ya que la imaginación no se ve obligada a guardar el mismo orden que tienen las impresiones correspondientes, mientras que la memoria está sujeta a ese orden. Un historiador relata un suceso detrás de otro, según el orden en que se han producido.

En todo caso, nunca debe perderse de vista que todas nuestras ideas son *derivaciones* de nuestras impresiones, como lo prueba la experiencia. *a*) Efectivamente, para producir en un niño una idea se le provoca la sensación necesaria para esa idea. Para comunicarle, por ejemplo, la idea de rojo o naranja, de dulce o amargo, se le proporciona ese tipo de sensaciones, para que, a partir de ahí, pueda formar la idea correspondiente. *b*) Cuando alguien carece de determinadas sensaciones, por faltarle los sentidos que las originan, adolece también de las ideas correspondientes, como sucede, por ejemplo, con los ciegos, que no pueden formar la idea de color, o los sordos que no pueden producir la idea de sonido. Si le devolviéramos a cualquiera de ellos el sentido que les falta, les abriríamos la puerta a las sensaciones y, en consecuencia, el acceso a las ideas.

3) De la derivación de nuestras ideas a partir de nuestras impresiones saca Hume un principio, que en sus manos resultará demoledor, bautizado a veces con el nombre de *principio de significación*, según el cual para saber si una idea tiene significado «no tenemos más que preguntarnos por la impresión de la que deriva esa supuesta idea»[8]. De manera que, si encontramos esa impresión, la idea tiene significado, pero si no damos con ella, carece de él. A partir de este principio descalifica lo que él llama «jerga metafísica»[9]: por ejemplo, la idea de causa, la idea de sustancia, etc., que por falta de la impresión correspondiente, no son verdaderas ideas, sino pseudoideas. El alcance de nuestra capacidad cognoscitiva queda, pues, drásticamente restringida. Pero cualquiera puede ver que esta violenta limitación de nuestra capacidad cognoscitiva es, sin embargo, una elemental *petitio principii*, porque afirmar que toda idea debe tener una impresión es una idea que carece ella misma de impresión.

2. *La relación entre los elementos del conocimiento*

No basta con analizar los elementos simples de nuestro conocimiento (impresiones e ideas), porque generalmente nuestros conocimientos no están consti-

8. *Investigación sobre el entendimiento humano*, II, SB, 22.
9. *Ibídem*, I, SB, 12.

tuidos por elementos simples, aislados unos de otros, sino por complejos de elementos simples, relacionados entre sí. ¿Cómo? Por el procedimiento llamado de *asociación*, del Hume se siente muy orgulloso. Tanto que llega a decir que, si hay algún descubrimiento por el que merezca el título de inventor, ese es el principio de la asociación de ideas. Y, aunque cabría sugerirle que en eso no hay ninguna novedad, porque la teoría de la asociación tenía ya siglos de historia, Hume replicaría que nadie antes de él había concedido un papel tan relevante a la asociación. Pero ¿qué entiende Hume por asociación?

1) Para empezar, es una fuerza de nuestra naturaleza que nos empuja a unir una idea con otra. Justamente por ser natural funciona de un modo tan silencioso que raramente somos conscientes de ella, y por eso la califica como una «fuerza suave» [10]. Se parece a la fuerza de la gravitación universal de Newton, porque de la misma manera que la gravitación conecta entre sí los cuerpos del universo, también la asociación conecta entre sí los elementos del conocimiento, con lo cual lo que está haciendo Hume es aplicar al conocimiento los hallazgos de Newton, tratando de hacer una filosofía natural de la mente, de la misma manera que Newton había hecho una filosofía natural del cosmos. Y es que, si el mundo psíquico es un mundo natural, no tiene por qué regirse por leyes distintas de las que gobiernan otros ámbitos de la naturaleza. Con una diferencia: mientras los cuerpos se atraen unos a otros sin mediación de un tercero, los elementos del conocimiento se relacionan unos con otros mediante la imaginación, ya que cuando Hume dice, por ejemplo, que la causa y el efecto están asociados, no quiere decir que se asocien directamente, sino indirectamente, a través de la imaginación, que es la facultad a cuyo cargo corre el trabajo asociativo.

2) Esa fuerza conectiva o unitiva de la imaginación está regida por leyes muy precisas, que son las llamadas *leyes de la asociación*: la *ley de la semejanza*, según la cual se asocian entre sí ideas de cosas semejantes, y así es como una pintura nos conduce a su original; la *ley de la contigüidad* en el espacio y en el tiempo, según la cual se asocian entre sí ideas de cosas cercanas en el espacio y en el tiempo, y así es como pasamos de la habitación de una casa a otra habitación, y del calor al verano; *la ley de la causalidad*, según la cual se asocian la idea de causa y la idea de efecto, y así es como una herida nos lleva a pensar en el dolor correspondiente. De las tres, la última es la más importante. La examinaremos más ampliamente después.

3) Pero la función de la imaginación no se reduce a asociar ideas de acuerdo con las leyes de la asociación, aunque sea esa su labor más importante, sino que tiene, además, la tarea de combinar ideas al margen de cualquier ley, es decir, la función de combinarlas libremente, porque «nada hay más libre que esa facultad» [11]. En esto se diferencia de la memoria, que no goza de esa libertad. Cuando

10. *Tratado sobre la naturaleza humana*, I, I, IV, SB, 10.
11. *Ibídem*.

decimos que una persona recuerda una partida de cartas, queremos decir que recuerda las varias incidencias de la partida, pero, además, en el orden en que sucedieron. En cambio, la imaginación no está obligada a funcionar de esa manera, porque puede combinar las ideas a su antojo. De todos modos, esta libertad de la imaginación siempre le pareció a Hume peligrosa, «ya que nada ha sido ocasión de más errores entre los filósofos». En todo caso, ese no es el funcionamiento de la imaginación que sobre todo le interesa a Hume. Lo que verdaderamente le preocupa es el funcionamiento de la imaginación que sigue unas leyes estables.

4) Para terminar, entre los efectos más notables de la asociación están las ideas complejas, que él divide, como había hecho Locke, en relaciones, modos y sustancias. Estas ideas complejas han de corresponder a unas impresiones complejas. Se llaman complejas a aquellas impresiones e ideas que se pueden distinguir y, en consecuencia, también separar, unas de otras. Así, es una impresión compleja la que tenemos de una manzana, porque está integrada por las impresiones simples de color, de sabor, de olor; y es una idea compleja la que tenemos de la manzana, cuando la imaginamos o la recordamos.

3. *Los objetos de conocimiento*

Los objetos del conocimiento se dividen en dos clases, a saber, *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*.

1) Las llamadas *relaciones de ideas*, que vienen a coincidir con las *verdades de razón* de Leibniz y con los *juicios analíticos* de Kant, se caracterizan por tres rasgos:

a) Constituyen el ámbito de las ciencias formales, entendiendo por estas las que entonces llevaban esa denominación, a saber, las matemáticas. Y así, que *3 por 5 es igual a la mitad de 30* es una proposición que expresa una simple relación entre esos números; que *el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos* es una proposición que expresa una relación entre esas partes del triángulo.

b) Constituyen el único ámbito de certezas absolutas, porque ese tipo de proposiciones se descubre por un mero análisis del pensamiento, al margen de que exista en la realidad o no el número o el triángulo de que hablamos. Una vez establecido el significado de los números, por un simple análisis racional, es decir, basándonos en simples relaciones de ideas, determinamos que *3 por 5 es igual a la mitad de 30*. De igual manera, una vez establecido el significado del triángulo por un simple análisis racional, es decir, a partir de simples relaciones de ideas, afirmamos que *el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos*.

c) Constituyen el ámbito de las proposiciones necesarias, es decir, de las proposiciones que no pueden ser negadas sin contradicción, ya que una vez establecido el significado de los números, sería contradictorio decir que *3 por 5 no es*

igual a la mitad de 30, de la misma manera que, una vez conocido el significado del triángulo, lo sería afirmar que *el cuadrado de la hipotenusa no es igual a la suma de los cuadrados de los catetos*. Se trata, pues, de proposiciones que se fundan en el principio de contradicción.

2) Las denominadas *cuestiones de hecho*, que vienen a coincidir con lo que Leibniz llama *verdades de hecho*, y Kant, juicios *sintéticos a posteriori*, se caracterizan por tres notas:

a) Es un mundo mucho más amplio que el anterior, porque abarca tanto el mundo de las cosas naturales como el del comportamiento humano, o sea, tanto las ciencias empíricas como la filosofía moral, teniendo en cuenta que el término *moral* tenía entonces un sentido mucho más amplio que el que tiene ahora, equivaliendo a lo que podríamos llamar ciencias humanas (la ética, la teoría política, las instituciones sociales, la retórica, la historia literaria, la estética). Eso es lo que le interesa a Hume, pero estudiado, según dijimos al comienzo, desde la perspectiva de la experiencia y de la observación.

b) Es el ámbito de las proposiciones contingentes, es decir, de las que pueden ser negadas sin contradicción o, como dice Hume, de aquellas proposiciones cuyo contrario es concebible por la mente. La proposición *el sol no saldrá mañana* es de este tipo, porque puede ser negada sin contradicción, es decir, porque su contraria, *el sol saldrá mañana*, es igualmente concebible por la mente.

c) Este tipo de proposiciones plantea el problema de su garantía: ¿qué es lo que nos asegura que podemos ir más allá de lo que nos testimonian los sentidos? Respuesta de Hume: la relación de causa a efecto; sólo por medio de esa relación podemos rebasar el testimonio de los sentidos. Si se le preguntara a alguien por qué cree en un hecho cualquiera que no está presente, por ejemplo, que su amigo está en el campo, daría como respuesta otro hecho, por ejemplo, una carta recibida de él. Con lo cual, se está suponiendo una relación causal entre el hecho presente, la carta, y el que se infiere de él, la estancia en el campo. Si no hubiera nada que los uniera, la inferencia carecería de fundamento. De ahí la enorme importancia de esta relación, porque es la que funda todos nuestros razonamientos acerca de los hechos.

3) Si hay objetos de conocimiento distintos, también hay formas de conocimiento distintas: una, propia de las relaciones de ideas; otra, propia de las cuestiones de hecho.

a) La primera recibe el nombre de *conocimiento*, sin más, entendiendo esta palabra en un sentido estrictamente técnico, esto es, como la aprehensión cierta de las relaciones existentes entre ideas, certeza que puede lograrse bien por intuición o conocimiento inmediato, bien por demostración o conocimiento mediato.

b) La segunda recibe la denominación de *creencia*. Pero la creencia no es un conocimiento en sentido propio, es decir, un conocimiento que arranque de una impresión, sino una especie de sentimiento, que se parece mucho a un instinto de

la naturaleza humana. Sin embargo, aunque no sea conocimiento en sentido propio, es fuente de certeza, pero en distinto grado, según se trate de una *prueba* o de una *probabilidad*, que son los dos tipos de creencia: la prueba no envuelve duda alguna, mientras que la probabilidad todavía encierra alguna incertidumbre.

IV. Las ideas universales

Berkeley había criticado a Locke por sostener que las ideas generales son producto de la abstracción. Eso le mereció el elogio de Hume, que creía que esa crítica era «uno de los mayores y más valiosos descubrimientos de los últimos años» [12]. Y Hume la refuerza con sus propios argumentos.

1) Abstraer es separar, por ejemplo, la línea de la longitud concreta que tiene. Ahora bien, sólo se puede separar lo que se puede distinguir, y sólo se puede distinguir lo que es diferente. «¿Cómo sería posible, en efecto, separar lo que no es distinguible, y distinguir lo que no es diferente?» [13]. Y esto es precisamente lo que ocurre cuando queremos formar la idea universal de línea prescindiendo o abstrayendo de la longitud que tiene, porque la longitud no es diferente de la línea; en consecuencia, tampoco es distinguible; por tanto, tampoco separable.

2) Como las ideas derivan de las impresiones, han de ser como las impresiones de las que derivan, y como estas son particulares, también han de ser particulares aquellas.

3) Todo lo que existe es singular. No puede, por ejemplo, existir ningún triángulo que no tenga unos lados determinados y unos ángulos determinados. Suponer la existencia de ese triángulo sería absurdo. Y lo que es absurdo en la realidad también lo es en la idea.

Las ideas no son, pues, fruto de una abstracción. ¿A qué se debe entonces que sigamos hablando de ideas universales? Berkeley ya había dicho que las ideas universales no son más que ideas particulares unidas a una palabra que les otorga un significado más extenso. Y Hume se suma a esta solución, pero la explica de manera distinta, porque él echa mano de un principio, del que se vale en diversas ocasiones, a saber: del *hábito*. Cuando habitualmente encontramos una semejanza entre varios objetos, le aplicamos el mismo nombre a todos, con independencia de la diferencia que podamos observar entre ellos. Así, después de haber observado la semejanza entre los diversos triángulos aplicamos la palabra *triángulo* a todos ellos, con independencia de la diferencia que existe entre triángulos equiláteros, isósceles y escalenos. De esta manera, surge en nosotros la costumbre de aplicar la misma palabra a los mismos objetos. Después de haber

12. *Tratado sobre la naturaleza humana*, I, I, VI, SB, 17.
13. *Ibídem*, I, I, VI, SB, 18.

adquirido esa costumbre, la audición de esa palabra nos evoca la idea de uno de esos objetos con sus propias particularidades. Pero como la palabra ha sido aplicada frecuentemente a otros objetos con sus propias particularidades, y como no puede hacer revivir todos esos objetos, se limita a evocar uno de ellos, pero a la vez despierta el mencionado hábito, que nos permite evocar cualquier otro objeto cuando así lo necesitemos. Supongamos, por ejemplo, que la audición de la palabra *triángulo* hace revivir en nosotros la idea de un determinado triángulo equilátero; supongamos también que después afirmamos de manera general que *los tres ángulos de un triángulo son iguales entre sí*. Cuando eso sucede, el hábito despierta las ideas de isósceles y escaleno, que nos hace ver que esa afirmación general es verdadera, pero no de manera general, ya que sólo es verdadera respecto del equilátero, no respecto de los otros dos.

Hume se equivoca en varias cosas, como han puesto de relieve las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Primero, acentúa el carácter, ya presente en Berkeley, del *estar en lugar de*, del nombre universal, confundiendo la *significatio* con la *suppositio*. Segundo, asegura que los entes reales son individuales. Y es verdad que no hay un ente real que no sea individual, que no sea *esto*. Pero el universal en cuanto universal no es un ente real, sino un ente ideal, que es como decir que en cuanto universal sólo existe en el entendimiento que lo concibe, porque si bien es necesario que se dé en la realidad lo que el entendimiento entiende, no es necesario que exista del mismo modo, porque el entendimiento humano tiene poder para considerar los objetos reales según un modo de ser que no es el real. Tercero, confunde dos problemas: el problema psicológico, referente al origen de las nociones universales, y el problema lógico, que alude a lo representado por esas nociones universales. Puesto que las nociones universales surgen de la experiencia, y la experiencia se refiere siempre a realidades individuales, se reduce la noción universal a las percepciones individuales. Pero no es así, porque lo representado es siempre atribuible a muchos más individuos que a aquellos de los que ha sido abstraída.

4) Por último, la raíz del nominalismo se encuentra en la negación de la *distinctio rationis*, que está implícitamente negada por Hume cuando dice que todo lo que es distinguible es separable, porque si todo lo que es distinguible es separable, entonces toda distinción es real. ¿Cómo se explica entonces, según Hume, que nosotros distingamos, por ejemplo, la forma de un cuerpo de su color? Es indudable que, aunque no hay una forma que no tenga color, de la misma manera que no hay un color que no tenga forma, nosotros distinguimos el color de la forma. Más aún, no sólo distinguimos un aspecto individual (este color) de otro aspecto individual (esta forma), sino que también distinguimos *el* color o *el* blanco de *este* blanco. Y esto es precisamente una distinción de razón, pero *el* blanco no existe en la realidad. ¿Cómo se explica entonces que nosotros hagamos esas distinciones? Para responder a esto Hume tiene que recurrir a la misma teoría con la que ha explicado el uso universal de las ideas singulares. Una esfera de mármol blanco se *asemeja* a una esfera de mármol negro y a un cubo de mármol blanco,

pero bajo diferentes aspectos. Damos el nombre de *color* a la *semejanza* entre la esfera blanca y el cubo blanco; damos el nombre de *forma* a la *semejanza* entre la esfera blanca y la esfera negra.

V. La idea de causa

Hume ha pasado a la historia como el gran crítico de la causalidad, porque, según él, se trata de una idea que carece de la impresión correspondiente, siendo, en consecuencia, una pseudoidea, como lo es también la de sustancia material, la de sustancia espiritual finita y la de sustancia espiritual infinita. Por eso, para proceder con orden, examinaremos primero la idea de causa y después el origen de esa idea.

1. *La idea de causa es una idea compleja*

La idea de causa es una idea compleja, formada por las siguientes ideas simples: contigüidad, anterioridad temporal, conjunción constante y conexión necesaria. 1) *Contigüidad*, porque lo que llamamos causa no se da separadamente, en el espacio y en el tiempo, de lo que llamamos efecto. De ahí que no pueda hablarse de una acción a distancia. Si a veces nos parece que objetos distantes pueden producirse unos a otros (que A puede producir Z) es porque no reparamos en que esos objetos, aunque no son inmediatamente contiguos, lo son mediatamente o a través de la contigüidad que A tiene con B, de la que B tiene con C, y así sucesivamente. 2) *Anterioridad temporal* de la causa respecto del efecto, primero, porque lo dice la experiencia, y después, porque si la causa no fuese anterior al efecto sería simultánea. Pero entonces desaparecería la sucesión, y eso llevaría a «la absoluta aniquilación del tiempo» [14]. 3) *Unión constante*, porque la causa está continuamente unida al efecto. 4) Esos tres elementos no dan, sin embargo, una explicación completa de la idea de causa, puesto que un objeto puede ser contiguo a otro, anterior a él y estar constantemente unido a él sin ser considerado como causa. Para ser visto de esa manera, hace falta una *unión necesaria*. Tal es la importancia de este elemento que es precisamente esta conexión necesaria la que viene expresada en la formulación misma del principio de causalidad. Porque, cuando se dice que *todo lo que empieza a existir tiene necesariamente una causa de su existencia*, lo que se afirma es que todo lo que empieza a existir (efecto) *está necesariamente conectado* con lo que lo hace existir (causa).

14. *Tratado sobre la naturaleza humana*, I, III, II, SB, 76.

2. *El origen de la idea de causa*

Naturalmente, si la idea de causa es una idea compleja formada por varias ideas simples, la idea compleja sólo será válida si lo son también cada una de las ideas simples que la integran. Y a su vez estas lo serán si tienen el respaldo de la impresión correspondiente. De ahí la importancia de averiguar el origen de cada una de esas ideas simples, es decir, la impresión de la que cada una de ellas deriva.

1) La *contigüidad* no ofrece mayor dificultad, puesto que su origen es claramente una impresión. Cuando una bola de billar, por ejemplo, pone en movimiento otra bola de billar, hay cercanía espacial. Y esa cercanía es percibida por nuestros sentidos, por lo cual existe una impresión para la idea de contigüidad.

2) Lo mismo puede decirse de la *anterioridad temporal*, ya que el dolor que sentimos en un dedo va temporalmente precedido del pinchazo de una espina.

3) Incluso tenemos impresión para la unión *constante*, porque la experiencia nos testifica que la presencia de una idea en nuestra mente va constantemente precedida del deseo de evocar esa idea.

4) Pero de lo que no tenemos impresión es de la *conexión necesaria* entre el movimiento de una bola de billar y otra, entre el dolor y el pinchazo, entre el esfuerzo por evocar una idea y la aparición de esa idea en la mente. ¿En qué se funda entonces la necesidad de esa conexión, es decir, de dónde se saca que todo efecto debe tener necesariamente una causa?

a) Algunos creen que es fruto de un análisis, concretamente, del análisis de los términos (causa y efecto) que se ponen en relación, de manera que basta con analizar esos términos para descubrir la necesidad de la conexión. Tal es el caso de Clarke y de Locke. Según Clarke, si una cosa empezara a existir sin causa, se produciría a sí misma, lo cual es imposible, puesto que por una parte tiene que existir ya para producir y, por otra, todavía no puede existir para producirse. Y según Locke, si una cosa comenzara a existir sin causa, sería producida por la nada, lo cual también es imposible, ya que la nada no puede producir algo.

La crítica de Hume a Clarke y Locke es la misma: ambas maneras de argumentar cometen una *petitio principii*. Efectivamente, sostener que todo lo que empieza a existir debe tener necesariamente una causa de su existencia, pues de lo contrario se produciría a sí misma o sería producida por la nada, está dando por supuesto el principio que se trata de demostrar, a saber, que todo lo que comienza a existir tiene necesariamente una causa de su existencia.

b) Hay todavía otra razón que excluye la posibilidad de descubrir analíticamente la conexión necesaria entre causa y efecto. Esta: todas las ideas distintas son separables unas de otras; es así que las ideas de causa y efecto son distintas; luego, son separables; si son separables, puede darse la una sin la otra, lo cual significa que podemos concebir una cosa que empieza a existir sin ponerla en relación con la causa que la hace existir, y así podemos concebir la idea de ahogar-

se sin ponerla en relación con la idea de agua; por eso, Adán, por más que analizase esos términos, jamás podría llegar a la conclusión de que el agua podía ahogarlo.

c) Como la necesidad de la conexión no se deriva del análisis de los términos (efecto y causa) que se ponen en relación, debe ser fruto de algo externo a los mismos. Según Malebranche, eso es Dios. Y Hume piensa que Malebranche acierta en buscar la necesidad de la conexión fuera de los términos mismos. Pero opina que, al recurrir a Dios, comete dos errores. En primer lugar, se equivoca al pensar que, si las criaturas no son causas, entonces dependen más estrechamente de Dios. La equivocación está en que esta manera de argumentar, en lugar de aumentar, como pretende Malebranche, la grandeza de los atributos divinos, la disminuye. En concreto, disminuye el poder y la sabiduría divina: el poder, porque entraña más poder en la divinidad otorgar cierto grado de ese poder a las criaturas que producir todo por propia voluntad, es decir, de manera inmediata; la sabiduría, porque implica mayor sabiduría haber planificado el mundo desde el principio que verse obligado en cada momento a ajustar las partes de ese mundo. En segundo lugar, se equivoca al asegurar que la única causa es la voluntad todopoderosa de Dios, pero que de esa voluntad no tenemos una idea clara y distinta. Y es que empieza afirmando que las criaturas no pueden ser causas, porque no tenemos idea clara y distinta de su poder o eficacia, pero continúa diciendo que la voluntad todopoderosa de Dios es la única causa, aunque no tenemos una idea clara y distinta de esa voluntad. Si la falta de idea clara y distinta fuese un buen argumento para rechazar algo, deberíamos negar la eficacia a las criaturas, pero también al creador, porque nos falta idea clara y distinta tanto de la primera como de la segunda. Malebranche tiene, pues, razón en negar la causalidad a las criaturas, pero no la tiene al reservarla sólo para Dios.

d) Por eso, Hume piensa que el fundamento de la conexión necesaria no hay que buscarlo en Dios, sino en el hombre, concretamente en un hábito del hombre. ¿Cómo? A partir de la experiencia. Efectivamente, la experiencia nos dice que lo que llamamos efecto viene *constantemente* después de lo que llamamos causa. Lo que no nos dice es que está *necesariamente* conectado con ella. Y es que la experiencia habla del pasado, por ejemplo, de que en el pasado la nieve produjo siempre frío, pero no del futuro, por ejemplo, de que la nieve seguirá produciendo siempre frío. De todas maneras, esa conjunción constante en el pasado engendra en nosotros el *hábito* de concebir que un suceso siempre será seguido de otro, por ejemplo, de concebir que el fuego vendrá incesantemente seguido de calor. Pero no todo termina con decir que, cuando veo una bola de billar moviéndose hacia otra, por hábito concibo que la segunda va a moverse. Y es que no sólo concibo eso, sino que también *creo* que se moverá. De esta creencia, entendida, según se dijo antes, como una especie de instinto de nuestra naturaleza, es donde, finalmente, deriva la conexión necesaria.

VI. La existencia de los cuerpos

No es necesario decir aquí nada sobre las cualidades sensibles, como tampoco sobre de la sustancia material, puesto que la doctrina de Hume en estos temas viene a coincidir con la de Berkeley. Lo que más interesa es su pensamiento acerca de la existencia de los cuerpos. Pues bien, el *Tratado* inicia esta cuestión afirmando que la existencia de los cuerpos es un asunto tan importante que la naturaleza se ha encargado de imponernos la *creencia* en ellos, de tal manera que resulta inútil preguntarnos por la existencia o no existencia de los cuerpos. Ese es un punto que debemos dar por garantizado. Por eso, lo único por lo que hay que preguntarse es «por las causas que nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos» [15].

Antes de determinar esas causas hay que concretar el tipo de existencia que atribuimos a los objetos externos. Y la concreción de Hume es que les asignamos una existencia continua e independiente: *continua*, porque los objetos *siguen* existiendo cuando no los percibimos; *independiente*, porque existen *al margen de* nuestra percepción, razón por la cual se puede decir también que tienen una existencia *distinta*, puesto que la existencia de los objetos es distinta de nuestras percepciones. Se trata de dos características diferentes, pero íntimamente relacionadas, porque si los objetos continúan existiendo cuando no los percibimos es que tienen una existencia que no depende de nuestras percepciones; y viceversa, si su existencia es independiente de nuestras percepciones deben continuar existiendo, aunque no las percibamos. Pero a pesar de esa estrecha relación, Hume sigue considerándolas por separado. Por eso, la pregunta por las causas que nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos ha de convertirse en la pregunta por las causas que nos llevan a creer en su existencia continua e independiente. ¿Quién nos fuerza a esa creencia? La respuesta hay que buscarla en los sentidos, en la razón o en la imaginación.

1) Los *sentidos* no son los causantes de nuestra creencia en la existencia continua e independiente de los cuerpos. Esto parece claro por lo que respecta a la existencia *continua*, porque las percepciones de los sentidos son discontinuas, y unas percepciones discontinuas no pueden suministrar la creencia en una existencia continua. Pero también es claro por lo que atañe a la existencia *independiente*. *a*) Porque las percepciones nos informan de su propia existencia, sin darnos jamás indicación de otra existencia más allá de la suya. *b*) Porque, si los sentidos nos informasen de algo independiente de ellos, tendrían que ser capaces de distinguir entre nosotros y los objetos, cosa que parece absurda atribuirle a los sentidos. *c*) No aclara nada recurrir a nuestro cuerpo, afirmando que algunas percepciones nos hablan de algo exterior a ese cuerpo, como el papel sobre el que escribimos nos aparece más allá de la mano; la mesa, más allá del papel; las pa-

15. *Tratado sobre la naturaleza humana*, I, IV, II, SB, 187-188.

redes de la habitación, más allá de la mesa; los campos que vemos por la ventana, más allá de la habitación. Y es que, si fuera así, se le otorgaría a las percepciones de nuestro cuerpo un carácter privilegiado del que carecen. *d*) Todos los hombres, filósofos o no, están de acuerdo en conceder una existencia dependiente de nosotros a las percepciones de dolor y de placer (sentimientos). Todos están también de acuerdo en otorgar existencia independiente a nuestras percepciones de figura, movimiento, etc. (cualidades primarias). No todos están de acuerdo en el tipo de existencia que hayamos de atribuir a las percepciones de color, sabor, olor, etc. (cualidades secundarias), porque, mientras el vulgo les concede existencia independiente, los filósofos, no. ¿Qué significa esto? Que la discrepancia no proviene de los sentidos, ya que los sentidos de los filósofos atestiguan lo mismo que los del vulgo, sino de una opinión filosófica. Los sentidos no son, pues, el origen de que asignemos existencia independiente a los objetos.

2) Tampoco la *razón* es responsable de nuestra creencia en la existencia continua e independiente de los objetos. Basta acudir a un motivo histórico: los argumentos elaborados por los filósofos son conocidos por muy pocas personas; ahora bien, son mayoría los que creen en la existencia continua e independiente de los cuerpos; luego, esa creencia no se apoya en argumentos de razón.

3) Ha de proceder de la *imaginación*. Pero no de la imaginación sola, es decir, aislada de las percepciones, sino de la colaboración de la imaginación y de determinadas cualidades de algunas percepciones. Entre esas cualidades no está la involuntariedad de las percepciones, como pretendieron Descartes y Locke, ya que también percibimos involuntariamente percepciones de pena o placer, sin atribuirles existencia continua e independiente. Esas cualidades son, según Hume, la *constancia* y la *regularidad* con la que se presentan ciertas percepciones.

a) Primero, la *constancia* con la que se presentan ciertas percepciones. «Esas montañas, casas y árboles que están ahora ante mis ojos se me han presentado siempre de la misma manera; y si al cerrar los ojos o volver la cabeza dejo de verlos, observaré que poco después se me vuelven a presentar sin la menor alteración» [16].

b) Es cierto que esa constancia tiene muchas excepciones, pues es obvio que los cuerpos cambian a menudo de posición, de cualidades etc., con lo cual, después de una pequeña ausencia, pueden llegar a ser difícilmente reconocibles. De todas maneras, añade Hume, aunque haya cambios, mantienen una *regularidad* en sus relaciones mutuas. «Cuando vuelvo a mi habitación después de una hora de ausencia no encuentro el fuego en la misma situación en que lo dejé. Pero estoy acostumbrado a ver una alteración semejante en un tiempo semejante, me encuentre presente o ausente, cerca o lejos» [17].

16. *Tratado sobre la naturaleza humana*, I, IV, II, SB, 194.
17. *Ibídem*, I, IV, II, SB, 195.

c) Una vez examinado que la existencia continua e independiente de los cuerpos depende de la constancia y de la regularidad, hay que examinar de qué manera esas características originan la creencia en un mundo externo.

Empecemos por la *regularidad*. Indudablemente también otras percepciones mantienen entre sí cierta regularidad, como ocurre con las pasiones, cuya regularidad depende de ellas, pero nada más que de ellas, sin necesidad de recurrir a nada externo. Pero no sucede lo mismo con los objetos externos: o se admite su existencia continua, o queda sin explicar su regularidad. Para convencernos de ello basta con acudir a una situación compleja, inexplicable sin la existencia continua de los elementos que entran en juego. Supongamos, dice Hume, que estoy sentado en mi habitación frente al fuego dando vueltas a mis pensamientos. Cuando estoy sentado así, oigo de repente un ruido como de una puerta que girara sobre sus goznes, y poco después veo un sirviente que avanza hacia mí con una carta. ¿Qué me enseña todo esto? Primero, que yo jamás había observado que este ruido pudiese proceder de otra cosa que del movimiento de la puerta. De ahí deduzco que ese fenómeno estaría en contradicción con toda la experiencia pasada si la puerta, que yo recuerdo estar al otro lado de la habitación, no continuase todavía existiendo. También deduzco que las escaleras no han debido desaparecer, puesto que el sirviente, que tiene cuerpo humano dotado de gravedad, necesita de ellas para llegar hasta mi habitación, salvo que suponga que ha venido por los aires. También deduzco que deben existir los barcos y los correos, porque el sirviente me entrega una carta que parece ser de un amigo mío que vive lejos de mí, más allá de las montañas y de los mares. Esta situación es tan compleja que resultaría inexplicable sin la existencia de las cosas externas, como el sirviente, la puerta, las escaleras, los barcos, etc. Y no se trata de una situación aislada, ya que todos los momentos de la vida suelen ser tan complejos como este. Necesito, por tanto, creer en la existencia continua de todos esos objetos, porque de lo contrario todas esas situaciones descritas carecerían de regularidad.

Ahora bien ¿de qué manera esa regularidad incide en mi imaginación para que se genere en mí la creencia en la existencia de los cuerpos? Impulsándola o poniéndola en marcha: la imaginación, una vez puesta en marcha, es capaz de continuar, aun cuando le falte el objeto, lo mismo que una embarcación, puesta en movimiento por los remos, continúa su movimiento sin precisar de un nuevo impulso. Pues bien, nuestra imaginación se pone en marcha en virtud de la regularidad con la que se manifiestan los objetos a nuestros sentidos. Pero cuando la imaginación se ve puesta en el rumbo de observar regularidades, por una especie de inercia se siente impulsada a eliminar esas interrupciones, convirtiendo así la regularidad imperfecta (con interrupciones) en una regularidad perfecta (sin interrupciones). Y para eso, nada mejor que *suponer* la existencia continua de los objetos.

Otro tanto ocurre si nos fijamos en la *constancia*. La sensación del sol que tenemos hoy no es la misma que tuvimos ayer, porque se ha visto interrumpida. Pero a pesar de ello seguimos hablando del mismo sol, como si el sol siguiera

existiendo en el lapso de tiempo en que dejamos de verlo. ¿Por qué? También por la inercia de la imaginación, que una vez acostumbrada a observar constancia en ciertas sensaciones, se ve impulsada a considerar sensaciones que no son enteramente constantes (en consecuencia, no enteramente idénticas) como si fueran completamente constantes (consiguientemente, enteramente idénticas). Y para lograr ese fin, lo mejor es *suponer* la existencia continuada o permanente de los objetos, es decir, suponer que esas sensaciones interrumpidas o discontinuas están conectadas por una existencia continuada que nos pasa desapercibida. Esa existencia continua es la que llena los lapsos de discontinuidad, haciendo que las sensaciones nos aparezcan como completamente idénticas, es decir, como si fuesen la misma.

En definitiva, tanto si atendemos a la regularidad como a la constancia, la imaginación se ve impulsada de modo natural a suponer la existencia continuada de los objetos. Pero Hume no se limita a decir que suponemos, esto es, que fingimos una existencia continuada, sino que, además, añade que *creemos* en esa existencia. Y lo que le permite a Hume hablar de creencia es, en este caso como en los demás en los que hablamos de creencia, la vivacidad con la que se nos presenta.

VII. La idea de sustancia espiritual

1. *La sustancialidad del yo*

Hume apenas se ocupa de la sustancia material, porque cree que la crítica de Berkeley a ese tipo de sustancia era definitiva. Lo que más le interesa es la crítica de la sustancia espiritual, que Berkeley aún seguía manteniendo. Y apoya su crítica en varios argumentos: la sustancialidad del yo es imposible e innecesaria.

1) La sustancialidad del yo es *imposible*, porque, para tener una idea de la sustancialidad del yo, deberíamos tener también una impresión de ella. Pero esto es imposible. Primero, porque sería preciso que la impresión de la que ella derivase fuese también sustancia, pues ¿cómo la sustancia va a derivar de lo que no es sustancia, siendo así que las ideas no son sino derivaciones de las impresiones? Segundo ¿de qué impresión se trataría de sensación o de reflexión?

2) La sustancialidad del yo es *innecesaria*. Efectivamente, la idea habitual que los racionalistas tenían de la sustancia era la de algo que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir, es decir, la de algo que existe por sí mismo[18]. Ahora bien, afirma Hume, esa definición de sustancia la cumple el alma, pero también las percepciones. Razona así: todas nuestras percepciones son diferentes unas de otras; por ser diferentes, son distinguibles; por ser distin-

18. Cfr. *Tratado sobre la naturaleza humana*, I, IV, V, SB, 233.

guibles, son separables; por ser separables pueden existir separadamente (porque todo lo que puede ser concebido de una manera determinada puede existir de esa manera determinada); puesto que, si no tienen necesidad alguna de otra cosa para existir, son sustancias, pues esa es la definición de sustancia; si las percepciones son sustancias, no tenemos necesidad de una sustancia que sea diferente de las percepciones; en consecuencia, la sustancialidad del alma resulta innecesaria.

2. *La identidad del yo*

1) Según algunos filósofos, somos íntimamente conscientes de nuestro yo como sujeto que permanece invariablemente el mismo a través de nuestras vidas. Hume piensa, sin embargo, que semejante idea carece de significación, porque no hay ninguna impresión de la que derivarla. Ninguna impresión, en efecto, de dolor o placer, de tristeza o alegría, etc. permanece invariablemente a través del tiempo. Y si no encontramos ninguna impresión de la que derivar la idea de identidad, entonces esa idea carece de significación, según el principio establecido más atrás.

Pero no sólo carece de apoyo empírico, sino también racional. Efectivamente, «cuando penetro en la intimidad de lo que llamo *mi yo*, tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca puedo apresar mi yo sin una percepción, y nunca puedo observar nada que no sea percepción» [19]. Esto significa que no tiene sentido seguir hablando del yo como algo distinto de las percepciones. (Hasta tal punto esto es así que, si todas mis percepciones, como sentir, pensar, amar, odiar, etc., fueran suprimidas por la muerte, «mi yo resultaría completamente aniquilado» [20]). Y si el yo no puede distinguirse de sus percepciones, tampoco puede separarse de ellas. En consecuencia, tampoco puede existir separadamente o al margen de ellas. Por lo cual, como ellas no permanecen idénticas, tampoco se mantiene idéntico el yo.

2) Si no tenemos una idea del yo distinta de nuestras percepciones, ¿qué es entonces el yo? Después de lo dicho, la respuesta es fácil: *el yo es sus percepciones*. Hume expresa esto diciendo que no somos más que «un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden unas a otras con una rapidez inconcebible y que están en perpetuo flujo y movimiento»[21]. Con una metáfora del propio autor puede decirse que el yo «es una especie de teatro en el que diversas percepciones hacen su aparición sucesiva, en el que distintas percepciones pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una infinita variedad de posiciones y si-

19. *Tratado sobre la naturaleza humana*, I, IV, VI, SB, 253.
20. *Ibídem*, I, IV, VI, SB, 252.
21. *Ibídem*.

tuaciones»[22]. Pero hay que tener cuidado con esa metáfora, porque puede llevarnos a engaño. Y es que, mientras en el teatro hay algo que permanece idéntico (el edificio, el escenario, etc.) y algo que cambia (los personajes, las escenas, etc.) no sucede lo mismo con el yo, que está constituido exclusivamente de percepciones cambiantes, «sin que tengamos la más remota noción del lugar en que estas escenas se representan ni de los materiales de que están compuestas»[23]. De todas maneras, aunque se trate de una colección de percepciones cambiantes, es una colección de percepciones cambiantes «unidas entre sí por ciertas relaciones»[24], como las de *semejanza* y las de *causalidad*. Esas relaciones hacen que el yo, aunque no sea más que un conjunto de percepciones que están continuamente cambiando, de manera que propiamente hablando no permanece idéntico, sin embargo, tendemos a olvidar la diversidad, creyendo que se trata de un conjunto idéntico. Si reflexionamos sabemos que no es así, pero inevitablemente *creemos* que es así. Aquí sucede como con la causalidad: la creencia es la que nos lleva a sostener la identidad del yo.

VIII. Dios

Hume quizás dedicó más páginas al tema de la religión que a ningún otro; todas ellas con un desmedido afán crítico. Y es que estaba convencido de que «los errores en materia de religión son peligrosos; los de la filosofía, sólamente ridículos»[25]. Para evitar esos peligros se propuso demostrar que los dos pilares de la religión natural –la aceptación de Dios por parte del hombre y el reconocimiento de que el hombre sigue viviendo después de la muerte– son inaceptables. Fijémonos sólo en la aceptación de Dios por parte del hombre. Aunque Hume lo hace criticando el recurso a la razón y a las pasiones, aquí sólo vamos a ver el recurso a la razón.

Los partidarios de la religión natural buscan el fundamento racional de la aceptación de Dios en el argumento del orden, que, reducido a sus líneas maestras, dice: en el mundo reina un orden maravilloso, entendiendo el orden no en un sentido estático, como la colocación de un conjunto de cosas, sino en un sentido dinámico, esto es, como la disposición que las cosas adquieren en virtud de su dirección a un fin, y que el argumento define como «una precisa adaptación de los medios respecto de los fines»[26]; esa disposición de los medios a los fines requiere una causa; la *experiencia* nos dice que la causa del orden que observamos en

22. *Tratado sobre la naturaleza humana*, I, IV, VI, SB, 253.
23. *Ibídem*.
24. *Ibídem*, I, IV, II, SB, 207.
25. *Ibídem*, I, IV, VII, SB, 272.
26. *Diálogos sobre la religión natural*, II. *The philosophical works*, II, 392. Edic. T. H. Green y T. H. Grose, Scientia Verlag, Aalen, 1964. Para referirme a las obras que cito por esta edición usaré en adelante las siglas GG.

los productos artificiales, como casas, barcos, etc. es una inteligencia; pues bien, *por analogía*, debemos concluir que la causa encargada de organizar la totalidad del universo debe ser una inteligencia, pero una inteligencia suprema [27]. Sin embargo, según Hume, semejante argumento está lleno de dificultades.

1) Desde luego, Hume no tiene duda de que en el mundo reina un orden asombroso. Al contrario, suscribe con gusto la máxima generalmente admitida por las ciencias según la cual «la naturaleza no hace nada en vano» [28]. Y pone como ejemplos de ello la anatomía y la astronomía.

2) Que podamos encontrarle una causa a ese orden, ya resulta discutible. Y es que la causa implica una conexión necesaria entre lo que llamamos efecto y lo que denominamos causa: el efecto exige necesariamente una causa. Y Hume piensa, como ya hemos visto, que esa necesidad es fruto de la costumbre nacida de la conjunción, reiterada en el pasado, entre el efecto y la causa. Y entendida así, asegura Hume, es imposible dar con la causa del orden del mundo. Y es que tanto el orden del mundo (efecto) como la inteligencia ordenadora (causa) son casos únicos. Y al ser únicos nos falta la pluralidad de casos asociados constantemente en el pasado que nos permita adquirir la costumbre de asociar ambos extremos, que es precisamente la fuerza que en los demás casos nos impulsa a creer que el futuro será como el pasado [29].

3) Aun suponiendo que fuese posible averiguar la causa del orden del mundo, todavía quedaría por determinar, es decir, por concretar la causa de ese orden. Los partidarios del argumento aseguran que esa causa es una inteligencia ordenadora suprema. Para probarlo, lo usual es poner en relación orden e inteligencia, argumentando más o menos así: hay orden en el mundo; es así que todo lo que implica orden requiere una inteligencia; luego, el orden del universo requiere una causa inteligente. Pero el argumento que critica Hume no prueba la existencia de una causa inteligente de esa manera, sino echando mano de la llamada *regla de la analogía*, que dice: efectos semejantes suponen causas semejantes. Y argumentan así: el orden de las obras de la naturaleza es semejante al orden de los productos humanos; ahora bien, el orden que descubrimos en las obras humanas es resultado de una inteligencia; luego, el orden de los productos de la naturaleza también es fruto de una inteligencia. Sin embargo, esta manera de argumentar tiene, según Hume, dos defectos que desaparecerían, claro está, si el argumento dejase de ser analógico.

a) El primer fallo es su falta de certeza. Sería cierto, si la semejanza entre los efectos (orden de las obras naturales y de las obras artificiales) fuese perfecta, es decir, si fuese identidad. Pero no lo es, porque la semejanza lleva consigo muchas desemejanzas; tantas que «a lo sumo a lo que aquí puedes aspirar es a

27. Cfr. *Diálogos sobre la religión natural*, II, GG, II, 390-395.
28. *Ibídem*, XII, GG, II, 455.
29. Cfr. *Investigación sobre el entendimiento humano*, XI, SB, 272.

una suposición, a una conjetura, a una sospecha sobre la existencia de una causa semejante» [30]. Ocurre aquí como en la circulación de la sangre. Nuestra experiencia de la circulación de la sangre en unos determinados hombres nos permite deducir de manera cierta la existencia de idéntica circulación en otros hombres determinados, porque hay identidad entre los casos observados. Pero si, a partir de la circulación de la sangre en los hombres, queremos deducir la existencia de ese mismo fenómeno en los animales, la deducción sólo será probable, puesto que entre los hechos observados no hay más que semejanza. En este caso, sin embargo, como la semejanza es fuerte, también será acusada la probabilidad. Pero la probabilidad será ya débil si, a partir de nuestra experiencia de la circulación de la sangre en los animales, pretendemos inferir la circulación de la savia en los vegetales, porque también es escasa la semejanza entre los fenómenos observados.

Pues bien, otro tanto ocurre con el argumento del orden, que sería cierto si el orden natural fuese idéntico al orden artificial. Como el orden de una casa es idéntico al orden de otra, si sabemos por experiencia que el orden de una es obra de un arquitecto, concluiremos de manera cierta que también lo es el orden de la otra. Pero el orden del universo no es idéntico al orden de los artefactos humanos (como una casa a otra). Por eso, que el orden del universo sea semejante al orden de los productos humanos no nos obliga a tener por cierto que el orden del primero sea debido a una inteligencia, por el hecho de que también lo sea el segundo.

b) La segunda deficiencia es su antropomorfismo. Efectivamente, se afirma que la causa del orden del mundo es una inteligencia. Pero podría no serlo. Se dice, efectivamente, que es una inteligencia, porque el orden del mundo se compara con el orden de los artefactos de los hombres. Pero si se comparase con otros órdenes se llegaría a una causa ordenadora diferente de una inteligencia. Naturalmente, para eso tendría que haber otros órdenes con los que el orden de la naturaleza pudiese compararse. Y, efectivamente, los hay, porque el orden de la naturaleza se parece también al orden que descubrimos en el cuerpo de un animal y de un vegetal. Por lo cual de acuerdo con la regla de la analogía, según la cual efectos semejantes prueban causas semejantes, habría que decir también: si el orden del mundo se parece al orden de un animal, y este es debido a la generación, también aquel se debe a la generación. Y siguiendo la misma regla habría que añadir: si el orden del mundo se parece al orden de un vegetal, como este sale de la vegetación, también sale de la vegetación aquel. Tendríamos así, sin abandonar la regla de la analogía, tres principios de orden: la inteligencia, la generación y la vegetación [31]. Y los tres están avalados por la experiencia, ya que tenemos experiencia de que la inteligencia introduce orden en nuestro mundo, pero también tenemos experiencia de que introduce orden en nuestro mundo la generación y la vegetación. Desde luego, cada uno de ellos es fuente de orden parcial, porque cada uno es una parte muy pequeña de la naturaleza que introduce orden en otra parte muy pequeña de esa naturaleza:

30. *Diálogos sobre la religión natural*, II, GG, II, 393.
31. Cfr. *Ibídem*, VII, GG, II, 424.

el pensamiento del hombre, en la naturaleza inanimada que está a su alcance, como la piedra, la madera, el hierro, etc.; la generación del animal, en el mundo animal; la vegetación, en el mundo vegetal. Ahora bien, ¿puede hacerse de una de esas fuentes de orden parcial la única fuente de todo el orden del universo? Sería como querer descubrir la generación del hombre a partir del crecimiento de un cabello, o pretender obtener enseñanzas sobre la vegetación de un árbol a partir del crecimiento de una hoja. Una parte no puede servir de modelo para el todo. Pero admitamos que un principio de orden sea la fuente de todo orden. ¿Cuál seleccionar? El argumento del orden escoge un principio tan limitado como el pensamiento. ¿Por qué? «¿Qué privilegio especial tiene esa pequeña agitación del cerebro que llamamos pensamiento para que debamos hacer de ella el modelo de todo el universo?»[32]. Solamente uno: nuestro antropomorfismo.

4) Aun dando por bueno que la causa del orden del mundo deba ser una inteligencia ordenadora, no se gana mucho, por la sencilla razón de que el orden planificado por esa inteligencia remite al orden planificado por otra, y así sucesivamente. Y de nada vale decir que la inteligencia tiene en sí misma o en su propia naturaleza el principio del orden, ya que, si se afirma que el mundo ideal se ordena por sí mismo, sin un designio anterior, también puede decirse que el mundo material logra la organización de la misma manera. ¿Por qué en un caso sí y en otro no? [33]. La pregunta de Hume podría tener esta respuesta: porque la disposición de los medios a los fines requiere el conocimiento de la relación que los primeros guardan con los segundos. Y este conocimiento es tarea de la inteligencia, ya que el medio tiene su razón de ser en el fin, y sólo la inteligencia puede captar esa razón de ser.

5) Aun suponiendo que hayamos de admitir que la causa del orden del mundo sea una inteligencia, esta no tiene, según Hume, los caracteres o atributos que le asignan los partidarios del argumento. Y es que, según la *regla de la proporción*, cuando vamos del efecto a la causa, esta ha de ser proporcionada a aquel, porque como se conoce a partir de él no podemos atribuirle más de lo necesario para producirlo. De lo contrario trascenderíamos la experiencia, sacando entonces una conclusión que ya no sería cierta. Así, si vemos que un cuerpo de diez onzas se eleva en el platillo de una balanza, podemos concluir que la pesa que lo hace subir excede las diez onzas, pero no que supera las cien. Y si contemplamos las pinturas de Zeuxis, podemos inferir que fue un gran pintor, pero no que fue también un gran escultor y un gran arquitecto, porque los efectos, es decir, las pinturas no nos autorizan a tanto.

Aplicado eso a la causa del orden del mundo significa que, como el conocimiento de la divinidad se saca solamente de sus obras, la divinidad ha de ser proporcionada a la obra que conocemos, ajustada a ella. En consecuencia, salvo que

32. *Diálogos sobre la religión natural*, II, GG, II, 396.
33. Cfr. *Ibídem*, IV, GG, II, 409.

echemos mano de la exageración o de la adulación, sólo podemos atribuirle aquellas cualidades que descubrimos en sus obras y en el mismo grado que vemos en ellas, pero nunca más ni en mayor grado. Por supuesto, puede que Dios posea más atributos y en grado más alto que los que estamos autorizados a deducir de los efectos observados, pero es una mera hipótesis, porque nuestro conocimiento de los efectos, que es lo único con lo que contamos, no nos da derecho a afirmarlo de manera cierta. Y si es así, ya se ve que las consecuencias de esa regla tienen que ser nefastas para la divinidad tal como la entienden los partidarios del argumento, porque no nos permite afirmar ni su infinitud, ni su omniperfección, ni su suma bondad, etc., porque trascendemos la experiencia. Y, efectivamente, cuando los partidarios del argumento llegan a la conclusión de un agente infinito, bueno, único, etc., trascienden la experiencia. Pero es porque, de lo contrario, el efecto quedaría sin explicar. Pero Hume no está dispuesto a trascender la experiencia. De ahí las siguientes consecuencias:

a) No podemos decir que Dios es *infinito*, porque los efectos que conocemos son finitos, es decir, limitados. Tan limitados que de su causa cabe decir verdaderos disparates, por ejemplo, que es el primer ensayo tosco de una divinidad infantil, que es la obra de una divinidad cargada de años, etc. Y no pueden producir horror tan extrañas suposiciones, pues «desde el momento en que se supone que los atributos de la divinidad son finitos, todas ellas son posibles» [34].

b) Además, como el mundo está lleno de males, tampoco podemos decir que Dios es *bueno*. Los teístas han pretendido salir del apuro bien asegurando que el mal desaparecerá en una vida futura, o bien afirmando que el mal existente es la menor cantidad de mal que puede haber. Pero ambas respuestas son, según Hume, desafortunadas. La primera, porque quebranta la *regla de la proporción*, que dice que la causa debe ser proporcionada al efecto. «Encontráis ciertos fenómenos en la naturaleza. Buscáis una causa o autor. Imagináis que lo habéis encontrado. Después os enamoráis tanto de ese hijo de vuestro cerebro que os imagináis que es imposible que no produzca algo mayor y más perfecto que el estado actual de cosas, tan lleno de mal y desorden... Haced, pues, filósofos que vuestros dioses sean acordes a las manifestaciones actuales de la naturaleza, y no os permitáis alterar esas manifestaciones con suposiciones arbitrarias, para adecuarlas a los atributos que tan gustosamente atribuís a vuestras divinidades» [35]. Bien está que los sacerdotes y poetas hablen de un pasado o de un futuro mejores, pero los filósofos no pueden utilizar ese tipo de discursos. «¿Quién los llevó a las regiones celestes, quién los admitió a las reuniones de los dioses, quién les abrió el libro del destino para que temerariamente afirmen que sus divinidades han realizado o realizarán un designio que supere a lo que de hecho ha aparecido?» [36]. La segunda respuesta sobre el mal echa mano de la teoría del mal menor, porque

34. *Diálogos sobre la religión natural*, V, GG, II, 415.
35. *Investigación sobre el entendimiento humano*, XI, SB, 137-138.
36. *Ibídem*, XI, SB, 138.

está dando por supuesto que los males son inevitables, irrenunciables. Pero Hume no cree que sea así: no es irremediable que los seres vivientes experimenten dolor para remediar las necesidades naturales que los acucian, porque Dios bien pudo haber conseguido el mismo efecto con una disminución de placer en la satisfacción de esas necesidades; ni que la naturaleza esté llena de defectos, porque Dios podría evitarlo gobernando el mundo no mediante intervenciones generales de su voluntad, a las que se le escapa el detalle de lo particular, sino mediante intervenciones particulares; ni que los seres estén dotados de facultades tan escasas, ya que no hay razón para que un Dios tan poderoso observe tanta moderación en la manera de tratar a sus criaturas; ni la poca precisión con la que ha sido construida la gran máquina del universo, porque su diseñador bien pudo haber rematado su obra, es decir, haberle dado el último toque.

c) Por fin, también es funesta para la divinidad la *regla de la analogía*, pues no permite salvar la *unidad* divina. Es cierto que en la *Historia natural de la religión* aún se declaraba a favor de la unidad de Dios, porque ahí dice que el orden de la naturaleza lleva a la mente a reconocer un solo autor. Pero en los *Diálogos sobre la religión natural*, apoyado en la regla de la analogía, pone en duda semejante unidad, ya que si son muchos los hombres que se reúnen para construir una casa, para levantar una ciudad, para organizar una comunidad, ¿por qué no pueden haberse unido varios dioses para planificar y organizar un mundo?

6) Hasta ahora se ha venido jugando con la hipótesis de que la organización de la materia procede de una inteligencia ordenadora. ¿Pero no puede suceder que la materia se ordene por azar en virtud del constante movimiento a que está sujeta? Imaginemos, efectivamente, que la causa del movimiento sea una fuerza ciega, es decir, una fuerza que no cuenta con la guía de una inteligencia. Si semejante fuerza pusiese en movimiento la materia, parece obvio que la primera posición alcanzada por esta adolecería de todo orden; sin ningún parecido, por tanto, con los artefactos humanos, que exhiben esa maravillosa adaptación de los medios a los fines, característica del orden. Y esa primera posición daría lugar a una segunda, que seguramente sería tan desordenada como la primera. Y la segunda sería seguida por una tercera, que no mejoraría el desorden, y así sucesivamente. Pero ¿no sería posible que después de mucho tiempo, aunque las cosas que componen el universo sigan un incesante cambio, se produzca un orden en el todo? La hipótesis de un diseñador inteligente quedaría entonces sustituida por la de una materia en constante movimiento. Parece, sin embargo, que el razonamiento de Hume se queda corto, porque para explicar la existencia de una cosa no basta la posibilidad lógica, sino que se requiere, además, la posibilidad real, es decir, la causa que confiera la existencia a lo no contradictorio. Un edificio existente es lógicamente posible, pero, además, requiere un arquitecto. Pues bien, otro tanto ocurre con el orden del mundo, porque para dar cuenta de él se precisa que sea lógicamente posible, pero también que sea realmente posible, es decir, que haya una causa que lo produzca. El razonamiento de Hume no excluye, pues, que la causa del orden sea una inteligencia ordenadora.

7) Después de tantas dudas, Hume concluye sus *Diálogos sobre la religión natural* confesando que todas las dificultades que ha venido planteando no arruinan, sin embargo, el argumento del designio, sino que sólo lo debilitan. Por lo cual, aunque poco, algo queda a salvo después de tanta duda. Hume lo resume en esta breve proposición: «La causa o causas del orden del universo presentan probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana» [37]. Una confesión de teísmo, además de insuficiente, llena de escepticismo: *causa o causas*, *probablemente*, *remota analogía*.

IX. La filosofía moral

1. *La psicología de la acción: las pasiones*

Hume llama pasiones a las impresiones que derivan de otras impresiones, bien directamente, bien indirectamente. Por eso, divide las pasiones en directas e indirectas.

1) Las directas son inmediatamente causadas por el bien o el mal, es decir, por el placer o el dolor. Tales son el deseo y la aversión, la alegría y la tristeza, la esperanza y el miedo.

2) Las indirectas, en cambio, nacen también del placer y del dolor, pero no directamente, sino por mediación de sus ideas. Tales son la humildad y el orgullo, el amor y el odio, etc. Pues bien, éstas son las que merecen una especial atención por parte de Hume. Y lo que más le interesa de ellas son dos cosas: su objeto y sus causas, es decir, aquello a lo que se dirigen una vez provocadas y aquello que las excita.

a) Por lo que respecta al *objeto*, la humildad y el orgullo, aunque son pasiones opuestas, tienen el mismo objeto, a saber, el propio yo. Cuando nos vemos exaltados por el orgullo o abatidos por la humildad es porque experimentamos una determinada satisfacción o insatisfacción con nosotros mismos. Sólo cuando el yo es tomado en consideración hay lugar para el orgullo y la humildad. Cualquier cosa que no guarde relación con nosotros (un hermoso pez en el océano, un raro animal en el desierto) no produce vanidad alguna, por extraordinarias que sean sus cualidades.

Por lo que atañe a las *causas* del orgullo y de la humildad, el asunto es más complejo. Son causas del orgullo diversas cualidades: bien de nuestro espíritu (el ingenio, el buen sentido, los propios conocimientos, etc.); bien de nuestro cuerpo (la belleza, la agilidad, la destreza en el baile, en la equitación, en el oficio, etc.); bien de algo que, sin ser nuestro espíritu ni nuestro cuerpo, tiene que ver con no-

37. *Diálogos sobre la religión natural*, XII, GG, II, 467.

sotros, sean personas (familia, amigos, etc.) o cosas (el país, la tierra, las casas, los vestidos, etc.). Y son causas de la humildad las contrarias a las del orgullo. Supuesto esto, ya podemos decir que el orgullo consiste en una determinada complacencia o satisfacción que nosotros mismos experimentamos a causa de alguna excelencia de nuestro espíritu, de nuestro cuerpo, o de algo ajeno a nosotros, pero que tiene que ver con nosotros. Y la humildad, por su parte, consiste en una determinada insatisfacción, que nosotros mismos experimentamos debido a algún defecto que encontramos en nuestro espíritu, en nuestro cuerpo o en algo ajenos a nosotros, pero que se relaciona con nosotros

b) Por su parte, el amor y el odio también coinciden en tener el mismo *objeto*, pero que no es el yo, sino otra persona (cuando hablamos de amor propio o de odio propio, no lo hacemos en sentido adecuado). Cuando sentimos amor u odio es porque sentimos un determinado aprecio o desprecio por otra persona. Sólo cuando tomamos en consideración a otra persona podemos hablar de amor u odio.

Por lo que respecta a las *causas* del amor y del odio, son las mismas que las que producen el orgullo y la humildad, con la diferencia de que no las orientamos a nosotros mismos, sino a los demás. Así, las cualidades del espíritu de otros (su ingenio, su buen humor, etc.), del cuerpo de otros (su fuerza, su rapidez), de algo que tiene que ver con otros (su familia, sus amigos, el lujo de sus vestidos, etc.) provocan nuestro aprecio, mientras que las cualidades contrarias originan nuestro desprecio. Por eso, se puede decir que el amor es el aprecio que experimentamos por los demás, debido a determinadas cualidades de su espíritu, de su cuerpo o de algo que tiene que ver con ellos. Y el odio, por su parte, es el desprecio que sentimos por los demás debido a la falta de ciertas cualidades de su espíritu, de su cuerpo o de algo que tiene que ver con ellos.

3) Como se ve, el mecanismo de las pasiones, tanto directas como indirectas, empieza por el bien o el mal, el placer o el dolor, y termina en una persona, yo u otra, que siente ese bien o ese mal, ese placer o ese dolor. Pero el mecanismo de nuestras pasiones puede ser también inverso, porque podemos empezar por las pasiones que advertimos en otras personas y terminan en nosotros como sujetos que sentimos las pasiones que otros sienten. Es la pasión que Hume llama *simpatía*, entendida en su sentido etimológico de compartir las pasiones de otro (*synpàtheia*). Hume la define como «aquel principio que nos saca tan fuera de nosotros mismos que hace que, frente al carácter de los demás, sintamos agrado o desagrado, como si de eso sacásemos nosotros una ventaja o desventaja» [38]. Cuando advierto los efectos de la pasión de otro (por ejemplo, el llanto) inmediatamente paso de esos efectos a sus causas (dolor) y al instante siento esa misma pasión. Y de igual modo, cuando me doy cuenta de las causas de una pasión ajena paso de inmediato a los efectos de esas causas, y experimento una pasión si-

38. *Tratado sobre la naturaleza humana*, III, III, I, SB, 579.

milar. Naturalmente, no basta tener la idea de pasión para simpatizar con las pasiones de otro, sino que es necesario que la idea se convierta en una impresión (esto es, que se haga fuerte e intensa). Pues bien, la pasión captada en otro se convierte en impresión por la relación con el yo. Es esa impresión del yo la que comunica su vivacidad a la idea de una pasión; y, en consecuencia, nos la hace sentir como nuestra. Por eso, se necesita que el otro, que nos da la idea de pasión, esté unido a nosotros por algún lazo especial, por ejemplo, la vecindad espacial.

2. *Los motivos de la acción*

Contra lo que suele decirse, la razón no es capaz de orientar o dirigir las acciones humanas (es decir, no puede ser razón práctica). La razón, en efecto, hace lo que es propio suyo, o sea, conocer las relaciones entre ideas o hechos. Ahora bien, ninguna de esas formas de conocer es motivo de acción.

1) No es motivo de acción el primer tipo de conocimiento, porque se refiere al mundo de las ideas, mientras que las acciones de la voluntad se refieren al mundo de los hechos[39]. No tienen nada que ver uno con otro. Es verdad que las matemáticas son útiles para muchas cosas, por ejemplo, para que un comerciante pueda calcular lo que debe pagar por las mercancías. Pero la verdad es que lo que le mueve a efectuar el pago es la inclinación que siente a saldar sus cuentas, no el mero razonamiento matemático.

2) Tampoco es motivo de acción la segunda clase de conocimiento, porque nos pone sólo en presencia de los objetos. Y no es esa simple presencia de los objetos lo que nos mueve a actuar. Lo que nos incita a la acción es el placer o dolor que esperamos de los objetos, ya que son ellos los que despiertan nuestra atracción o nuestra repulsa.

Naturalmente, si el conocimiento, sea el que sea, no puede mover a la realización de una acción, tampoco puede combatirla, es decir, oponerse a ella. Por eso, aunque sea frecuente afirmar que las pasiones deben estar sujetas a la razón, lo exacto es decir que la razón está al servicio de las pasiones. Como dice un famoso texto del propio Hume, «la razón es y debe ser únicamente la esclava de las pasiones, y no puede pretender otra misión que la de servirlas y obedecerlas»[40].

Si actuamos, pues, de tal o cual manera, no es porque nos mueva a ello la razón, sino las pasiones: el deseo y la aversión, la alegría y la tristeza, la esperanza y el miedo, la humildad y el orgullo, el amor y el odio, etc. Ciertamente la razón puede, algunas veces, influir en nuestra conducta, en nuestras acciones, pero sólo de manera indirecta. Y esto sucede en dos casos. *a*) Cuando las pasiones se fundan

39. Cfr. *Tratado sobre la naturaleza humana*, II, III, III, SB, 413.
40. *Ibídem*, II, III, III, SB, 415.

en la suposición de la existencia de ciertos objetos, y la razón indica que esos objetos, en realidad, no existen. Por ejemplo, la huida provocada por el miedo a los fantasmas desaparece cuando la razón nos hace ver que los fantasmas no existen. *b*) Cuando los medios elegidos para la acción no son los adecuados y la razón nos descubre que no lo son, como querer cortar un árbol con un cuchillo de mesa. En el momento mismo en que percibimos la falsedad de una suposición, como ocurre en el primer caso, o la insuficiencia de los medios, como sucede en el segundo, «nuestras pasiones se someten a nuestra razón sin oposición alguna»[41]. Otro ejemplo: puedo desear un fruto por creer que tiene un excelente sabor, pero en cuanto me convenzo de mi error, es decir, de que ese sabor no existe, cesa mi deseo. Puedo poner ciertos medios para obtener ese fruto, pero en cuanto descubro que no son los adecuados para el fin propuesto dejo de interesarme por ellos.

Sólo en esos dos casos puede hablarse de una acción sujeta a la razón. En ningún otro caso puede decirse que las acciones (y las pasiones que las provocan) son conformes o no con los dictados de la razón; la razón no puede justificarlas ni condenarlas. Y aun en esos dos casos habría que decir que la razón no es propiamente motivo de acción, sino instrumento de la pasión, siendo la pasión el verdadero motivo de la acción.

¿A qué se debe entonces que muchos sigan hablando de lucha entre la razón y las pasiones, y que continúen afirmando que las pasiones han de estar sometidas a la razón? Sencillamente, a una confusión: confunden la razón con una pasión. No con una pasión violenta (como el resentimiento que me lleva a desear el mal a una persona que me ha agraviado), pero sí con una pasión apacible (como la benevolencia y la ternura). Porque, al fin y al cabo, también la razón juzga sobre la verdad o falsedad con calma. Confundir la serenidad de la razón con la serenidad de la pasión es lo que lleva a hablar de conflicto entre la razón y las pasiones.

3. *La moralidad de la acción*

Supuesto esto, se explica que las distinciones morales que hacen los hombres entre bien y mal, virtud y vicio, justicia e injusticia, etc. no se funden en la razón, como creían los racionalistas éticos de su tiempo (Cudworth, Clarke y Wollaston). Si se fundasen en la razón, serían descubiertas por la razón, bien en las relaciones entre ideas, bien en los hechos, porque esos son, como sabemos, los dos ámbitos, los dos objetos de nuestra razón. Pero no encontramos esas distinciones ni en un sitio ni en el otro.

1) Para empezar, las distinciones morales no pueden ser descubiertas por la razón. Consideremos un hecho vicioso cualquiera, por ejemplo, un asesinato intencionado. Por mucho que examinemos ese hecho, por ninguna parte encontra-

41. *Tratado sobre la naturaleza humana*, II, III, III, SB, 416.

mos eso que llamamos *vicio*. En el asesinato encontramos pasiones, voliciones, pensamientos, etc., pero no lo que denominamos *vicio*. Para descubrir eso hace falta que surja en nosotros un sentimiento de desaprobación contra semejante acción. Cuando ese sentimiento se levanta en nuestro pecho, aparece ese hecho que llamamos *vicio*, pero no como objeto de la razón, sino del sentimiento.

2) Tampoco las distinciones morales son descubiertas por la razón en relaciones de ideas, porque esas relaciones pueden aplicarse también a los animales, con lo cual también ellos serían susceptibles de virtud y de vicio. Y pone como ejemplo el incesto, es decir, la relación carnal entre parientes próximos. ¿Por qué el incesto se considera moralmente rechazable en el hombre, pero no en el animal, siendo así que las acciones son las mismas? Si se replicara que tal acción no es inmoral entre los animales, porque estos carecen de una razón que les descubra la vileza de la acción, mientras que el hombre está dotado de esa facultad, habría que responder, dice Hume, que antes de que la razón pueda descubrir la vileza, debe existir esa vileza para que la razón pueda dar con ella. Con lo cual nuestra razón lo único que hace es ponerla de manifiesto, no establecerla.

Nuestra razón no descubre, pues, las distinciones morales ni en los hechos ni en las relaciones entre ideas, que son sus dos únicos objetos. Pero, aunque nuestra razón pudiese descubrir que una acción es correcta, esto no significaría que tuviésemos el deber de actuar como indica la razón: una cosa es que la razón nos diga cómo *son* las cosas, y otra que *debamos* actuar conforme a los dictados de la razón; una cosa son frases descriptivas, es decir, frases que dicen cómo *son* las cosas, y otra, frases normativas, esto es, las que dicen cómo *deben* ser las cosas. Nunca hay que partir de frases de *es* para llegar a frases de *debe*. Si del *es* no podemos deducir el *debemos* es que el *debemos* no sale de la razón, que es la que nos descubre el *es*. A esto se le ha llamado *falacia naturalista*, porque intenta pasar del ser (natural) al bien (moral).

Si hacemos, pues, distinciones morales y estas no se derivan de la razón, han de derivarse o fundarse en el *sentimiento*, como ya había dicho Hutcheson. Y ese sentimiento es de *placer* y de *dolor*: la virtud provoca agrado, y el vicio desagrado. La experiencia nos convence a cada paso de ello, porque nada hay más hermoso que una acción noble, ni nada más repugnante que una acción cruel; nada más agradable que la satisfacción producida por la compañía de quienes amamos, ni nada más insufrible que vivir con quienes odiamos. Pero hay que subrayar el tipo particular de este placer y dolor, que no se ha de confundir con otro tipo de placeres y dolores. Así, el placer de la buena acción no se confunde con el placer hedonista que entraña beber un vaso de buen vino, porque este es un placer interesado y aquel, no. Lo cual no significa que sea un placer desinteresado cualquiera, porque el placer estético es un placer desinteresado, pero no es un placer moral, porque este lleva consigo una aprobación que aquel no entraña.

Ahora bien, ¿qué es lo que confiere universalidad al sentimiento moral de cada uno? Según Hume, la simpatía, entendida en su sentido etimológico de compartir las pasiones de otro, tal como quedó explicado.

Después de lo dicho, ya se ve que Hume defiende una teoría emotiva de la ética que, como es fácil de deducir de lo expuesto, entraña un desconocimiento de la función que a la razón práctica le corresponde en la elaboración del juicio sobre la condición buena o mala de la acción humana. La reducción que Hume hace del papel de la razón a relacionar meras ideas o meros hechos dados en la experiencia le lleva a otorgar al sentimiento la función que la razón práctica (no la simplemente teórica, como hace Hume) desempeña en el discernimiento del bien o el mal moral de nuestros actos, que no es, en ningún caso, ni una pura relación entre ideas (logicismo), ni una pura relación entre hechos (naturalismo). Eso es lo que está detrás del emotivismo humeano. A lo que hay que añadir que el emotivismo está en el orden de la naturaleza, no en el de la libertad, como debía estarlo.

CUARTA PARTE

LA ILUSTRACIÓN

Capítulo IX
La razón ilustrada

I. ¿Qué es la ilustración?

La ilustración es un movimiento cultural, aunque no el único, que se desarrolló entre dos revoluciones políticas: la inglesa de 1688 y la francesa de 1789. Nació, pues, en Inglaterra, pero tuvo su expresión más extrema en Francia, alcanzando importantes desarrollos también en Alemania. Este movimiento cultural, aun teniendo elementos filosóficos de fondo, no era exclusivamente filosófico, sino también religioso, político, jurídico, literario, artístico, etc. Se funda en la convicción de que la razón es capaz de iluminar a la humanidad liberándola de las trabas con que esta se había encontrado en épocas anteriores, como la autoridad, la religión, la tradición etc.

1) La primera característica es la confianza en la razón, esto es, en el saber puramente natural, construido enteramente por el hombre. Cuando Kant se pregunta qué es la ilustración, contesta diciendo que es el abandono, por parte del hombre, del estado de minoría de edad. Y la minoría de edad significa la incapacidad de valerse de la propia razón sin la guía de otro. De ahí el famoso lema de los ilustrados: *sapere aude*, es decir, ten el valor de servirte de tu propia razón.

Pero no es la razón del racionalismo del siglo XVII, es decir, la razón de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz, que trata de conocer las esencias de las cosas, sino la razón de la ciencia y de la técnica, es decir, de Galileo y de Newton, que no pretende conocer las esencias de las cosas, sino su manera de funcionar. Se trata, por tanto, de una razón que no se opone a la experiencia, sino que cuenta con ella, como había hecho la filosofía empirista de Locke. Resume bien esta actitud uno de los directores de la *Enciclopedia*, Diderot, cuando dice que hasta tal punto el ilustrado se atreve a pensar por cuenta propia que no admite nada que no se base en el testimonio de su razón y de su experiencia. En la medida en que está ligada a la experiencia, la razón no se siente en posesión definitiva de la verdad, sino que la busca sin cesar. Dice Lessing que, si Dios le

ofreciera en la mano derecha la verdad completa y en la mano izquierda la búsqueda infinita de la verdad, escogería esto último, porque lo típicamente humano no es la posesión de la verdad, sino la tendencia hacia ella. Algo parecido había dicho antes Montesquieu, cuando aseguraba que el alma humana jamás puede detenerse en su anhelo de verdad, porque las cosas forman una cadena, de manera que jamás puede saberse la causa de algo sin sentir el deseo de conocer lo que viene después.

2) Otro rasgo característico es el rechazo de las religiones positivas, sobre todo, del cristianismo, consideradas por los ilustrados como otras tantas formas de superstición, que ellos se encargaron de ridiculizar sustituyéndolas, sobre todo, por una religión natural, doctrina según la cual sólo son aceptables los aspectos racionales de la religión, recogidos principalmente en el llamado deísmo Y entre los aspectos más racionales están: la existencia de Dios; la creación y el gobierno del mundo, tanto natural como humano, aunque a veces este último queda fuera; la inmortalidad del alma; el premio de las acciones buenas y el castigo de las malas en una vida futura. Pero la razón ilustrada no admite los aspectos revelados, como los misterios, si bien en algunas ocasiones no llegaron a eliminarlos, sino simplemente a afirmar que no son más que una nueva manera de presentarse la religión natural.

3) Otro de los rasgos de los ilustrados es su exaltación de la libertad contra toda forma de autoritarismo, sea de carácter religioso –encarnado en las diversas instituciones eclesiásticas de los diversos países, con el consiguiente anticlericalismo– sea de carácter político –oponiéndose a cualquier forma de despotismo, unas veces animando a los soberanos a aceptar las reformas de los ilustrados (despotismo ilustrado), otras veces poniéndose en contra de ellos– lo cual no significa que no hayan de respetarse las leyes. Decía Voltaire que así como las abejas tienen un fuerte instinto para encontrar el alimento en común, también lo tienen los hombres para vivir en sociedad de acuerdo con unas leyes. Basándose en ese ideal elaboró la Asamblea Constituyente la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, señalando entre ellos: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

4) Desde el punto de vista social, los ilustrados consideran que el sujeto del progreso no son las clases populares, sino las burguesas, que luchaban por consolidarse desde el siglo XVII. A ellas se dirigían los ilustrados. En Inglaterra pudieron hacerlo sin obstáculos, pero en Francia les resultó más difícil, puesto que ahí la burguesía trataba aún de reivindicar sus derechos contra los privilegios feudales de la nobleza y del clero.

5) Por fin, característica de los ilustrados fue también su deseo de divulgar el saber, valiéndose para ello de los periódicos, las revistas, los clubes culturales, las academias, la masonería, etc., pero sobre todo las enciclopedias, entre las que destaca la *Enciclopedia* francesa. Esto demuestra el deseo de los ilustrados de poner la cultura al alcance del mayor número de personas. Con razón suele decirse

que la ilustración más que crear lo que hace es difundir. Estaban convencidos los ilustrados de que la difusión de la cultura libraría a las gentes de los prejuicios religiosos y políticos, dándoles una libertad religiosa y política de la que carecían.

II. La ilustración inglesa

La ilustración inglesa tuvo dos grandes manifestaciones: una, religiosa, representada por un grupo de deístas y sus críticos; otra, moral, representada por un grupo de partidarios del sentimiento moral y sus críticos. Pero esas dos expresiones de la ilustración inglesa están, por lo demás, muy relacionadas entre sí, puesto que los partidarios del sentimiento moral tratan de construir una ética desvinculada de la religión.

1. *El deísmo y sus críticos*

Uno de los rasgos característicos de los ilustrados es su rechazo de las religiones positivas, consideradas por ellos como otras tantas formas de superstición. Esta actitud puede adoptar formas diversas, pero la más relevante es la deísta, que tiene el defecto fundamental de borrar, con más o menos agresividad según los autores, la especificidad de lo sobrenatural, disolviéndolo en una pura religión natural, concebida como un puro despliegue de la razón. Dios aparece entonces como creador, pero no como salvador, y el hombre como criatura ante su creador, pero no como hijo ante su Padre. Con lo cual, el debilitamiento de la idea de Dios es obvio y pone de relieve el escaso sentido metafísico de sus autores, pues no es cosa de poca importancia conformarse con conocer a Dios como causa de sus efectos, negándose a conocerlo tal como es en sí mismo.

1) El primer deísta inglés fue Toland (1670-1722), autor de numerosas obras, entre las que destaca el *Cristianismo sin misterios*. Su título ya es suficientemente expresivo, pero lo es más, si leemos su subtítulo: *Tratado en el que se demuestra que en el Evangelio no hay nada contrario a la razón, ni por encima de ella; y que ninguna doctrina cristiana puede ser llamada propiamente misterio*. Título y subtítulo juntos significan: hay que eliminar del cristianismo todo misterio, porque nada hay contrario a la razón, ni por encima de ella. El precedente inmediato de esta doctrina puede encontrarse en la obra de Locke, titulada *Razonabilidad del cristianismo*, pero que todavía no puede ser considerada como un escrito deísta, porque no considera los misterios como algo contrario a la razón, sino como algo que está por encima de ella. Pero Toland va más lejos, porque en el Evangelio no hay, según él, nada contrario a la razón, como mantenía Locke, pero tampoco nada que la exceda. De manera que lo que se llama *misterio* no es algo que supere la razón, sino algo todavía no suficientemente explicado por la razón, pero que terminará por ser solucionado por ella. Con lo cual

cree, como todo ilustrado, que la razón es el tribunal al que deben someterse todas las cosas, incluida la revelación. Liberado de los misterios, el cristianismo queda reducido a una pura enseñanza moral.

2) En la misma línea se encuentra COLLINS (1676-1729), autor de una obra que se titula *Ensayo sobre el uso de la razón en las proposiciones cuya evidencia depende del testimonio humano*. En ella niega también el carácter específico de la revelación como algo superior a la razón. Efectivamente, la aceptación de la revelación incluye la credibilidad de la persona que revela, pero también la credibilidad de lo que revela. Ahora bien, esta última credibilidad implica, por supuesto, la exclusión de todo lo que sea contrario a la razón, pero también de todo lo que está por encima de ella. Podría objetarse, como hacen los partidarios de la revelación, que no es lo mismo estar sobre la razón que ser contrario a ella, es decir, que no es lo mismo suprarracional que irracional. Suprarracional, dicen, es algo intermedio entre lo que está de acuerdo con la razón y lo que está en contra de ella, es decir, algo intermedio entre lo racional y lo irracional. Pero Collins cree que semejante distinción no es válida porque los mismos que la proponen sostienen que los misterios de la religión no están de acuerdo con la razón. Y añade: si no son conformes a la razón, hay que afirmar que son contrarios a ella. Porque afirmar que no son contrarios, sino superiores, equivale a ponerlos fuera del campo cognoscitivo de la razón.

Collins no se queda ahí. Excluido lo sobrenatural, el hombre queda libre de ataduras religiosas para ejercer su razón, es decir, para ser un *librepensador*, indicando con esa palabra que la actividad de la razón no debe ser coartada por ninguna autoridad, sino regida tan sólo por la evidencia. Es la que él defiende en su *Discurso sobre el librepensamiento*, y que define así: entiendo por librepensamiento el uso del entendimiento en su intento de encontrar el significado de cualquier proposición, sopesando el grado de evidencia favorable o desfavorable a ella, y juzgando según la fuerza o debilidad de la evidencia que muestra. Según esto, la adhesión humana a una verdad viene dictada únicamente por la evidencia racional.

3) Otro nombre destacado dentro del deísmo inglés es TINDAL (1657-1733). Su obra fundamental, *El cristianismo, tan viejo como la religión*, lleva como subtítulo: *El Evangelio como una nueva promulgación de la religión natural*. La tesis que ahí mantiene es que la verdadera religión es la religión natural, de manera que las religiones reveladas, como el cristianismo, salvo en aquello que tienen de superstición, no son sino nuevas promulgaciones de la religión natural. De manera que esta sólo difiere de la revelada en el modo de ser comunicada: la primera es una revelación interna, mientras que la segunda es una revelación externa, debida a la voluntad inmutable de un ser, que es al mismo tiempo infinitamente sabio e infinitamente bueno. Como ser infinitamente sabio y bueno, Dios dio a los hombres, a todos los hombres, los medios necesarios para conocer la religión. ¿Qué medios? La razón: Dios no concedió a los hombres ningún otro medio fue-

ra del uso de la razón. La razón es el único juez de las cosas que el hombre debe practicar y creer, igual que el ojo es el único juez de lo visible y el oído es el único juez de lo audible. La religión revelada ni siquiera supone un perfeccionamiento de la religión natural, pues esta es absolutamente perfecta. De manera que cualquier desviación de la religión originaria no es más que superstición.

No faltaron reacciones contra el deísmo en la propia Inglaterra, ligadas en alguna medida al racionalismo del siglo XVII, pero sin llegar a proponer una verdadera alternativa al credo deísta, porque la revelación no es sólo un complemento de la razón, una especie de coronamiento suyo, sino una elevación a un orden superior, es decir, sobrenatural, en el que Dios llama al hombre a vivir la misma vida divina.

1) CLARKE (1675-1729), autor de un *Discurso sobre la existencia y los atributos de Dios*, sostiene, como dice el título, que la razón puede demostrar no sólo la existencia de Dios, sino también de sus atributos (como omnisciencia, omnipotencia, omnipresencia). La razón humana demuestra la existencia de Dios de la siguiente manera. *a*) Dado que existe actualmente algo, es innegable que siempre existió algo, porque si no fuese así habría que afirmar que las cosas que ahora existen debieron salir de la nada, careciendo completamente de toda causa, lo cual resulta una pura *contradictio in terminis*. *b*) Por lo tanto, debe haber existido desde toda la eternidad un ser independiente e inmutable, razón de ser de la serie de seres dependientes y mutables; serie que no puede ser infinita, ya que con ello no se hace más que desplazar el problema. *c*) Este ser independiente e inmutable, al no tener necesidad de una causa externa para existir, existe necesariamente y por sí mismo.

Pero la razón puede demostrar, además, los atributos divinos, como la omnisciencia, la omnipotencia, la omnipresencia, etc., atributos que él prueba a partir de que Dios existe necesariamente por sí mismo. La omnipresencia, por ejemplo, se prueba así: si Dios es el ser que tiene en sí mismo la razón de su existencia, y todos los demás seres tienen la razón de su existencia en Él, es imprescindible que Dios, como causa, esté de algún modo presente en sus efectos.

Después de esto, ¿se necesita para algo la revelación? En contra de los deístas, su respuesta es positiva: la revelación es un complemento de la razón, que permite rectificar o ratificar los logros de la razón. Ese es el caso, por ejemplo, de las leyes naturales de la moral, leyes a las que puede llegar la razón humana, pero que la revelación confirma. De todas maneras, aunque no niega la importancia de la revelación, escribe una obra acerca de *La doctrina de la Escritura sobre la Trinidad* en la que niega la Trinidad, adhiriéndose así a los partidarios del unitarismo, es decir, a los que niegan la pluralidad de personas en Dios, como los socinianos.

2) BUTLER (1692-1752), autor de *Quince sermones sobre la naturaleza humana*, insiste en la insuficiencia de la razón y, en consecuencia, en la necesidad de ser completada por la revelación. *a*) Esa insuficiencia se advierte, en primer

lugar, en la actuación divina, es decir, en su manera de gobernar el mundo, que escapa a nuestra comprensión. *b*) En segundo lugar, en los resultados de esa actuación, que exigen, para poder ser plenamente comprendidos, ser puestos en relación unos con otros, tarea que en gran medida se nos escapa, por ejemplo, en lo que se refiere al problema del mal. Debemos aceptar, pues, nuestra ignorancia, haciéndole un hueco a la revelación, que subsane nuestras deficiencias. Y no hay ninguna dificultad teórica que se oponga a eso, porque, según su *Analogía de la religión*, entre el orden natural, conocido por la razón, y el orden sobrenatural, conocido por la revelación, hay una analogía perfecta. Esa analogía viene a ser una vía media entre quienes afirman la comprensión absoluta de lo divino, con la consiguiente inutilidad de una revelación sobrenatural, y quienes sostienen su incomprensibilidad total, con la consiguiente imposibilidad de la revelación sobrenatural. Y el fundamento de esa analogía está en que tanto el orden natural como el sobrenatural son obra de Dios. Por lo cual, si se acepta uno, también se debe aceptar el otro; si nos declaramos competentes en uno, también debemos hacerlo en el otro. La analogía es el puente que nos permite unir las orillas de lo natural y de lo sobrenatural. Por eso, como no tenemos un conocimiento exhaustivo de lo natural, no debe sorprendernos que tampoco lo tengamos de lo sobrenatural. Ahora bien, que no sepamos todo de lo natural no quiere decir que no sepamos nada y, en consecuencia, que tampoco sepamos nada de lo sobrenatural.

En este capítulo del deísmo deberíamos incluir también a Hume, autor de los *Diálogos sobre la religión natural* y de la *Historia natural de la religión*.

2. *El sentimiento moral y sus críticos*

Una segunda manifestación de la ilustración inglesa está representada por la ética del sentimiento moral, caracterizada por dos rasgos principales. El primero consiste en sostener que el fundamento de la ética es el sentimiento moral, es decir, la capacidad natural del hombre para distinguir el bien del mal, que le hace experimentar un sentimiento de aprobación ante las acciones buenas y de desaprobación ante las malas. Con lo cual, lo que hacen es dejarse llevar por una inclinación natural no analizada por el entendimiento, construyendo, en consecuencia, una ética fundada en la naturaleza, no en la libertad. Y esto termina por desembocar en un utilitarismo más o menos egoísta. La segunda característica consiste en afirmar que la ética ha de estar desvinculada de la religión revelada, es decir, ha de ser una ética natural, igual que también es natural la religión defendida por los deístas.

1) El iniciador de esta doctrina fue SHAFTESBURY (1671-1713), autor de un conjunto de ensayos éticos publicados con el título general de *Características de hombres, de costumbres, de opiniones, de tiempos*. Sus pensamientos en torno a la ética pueden resumirse en los siguientes puntos:

a) El hombre posee un sentido de la moralidad, igual que posee un sentido de la belleza: así como los objetos exteriores bellos suscitan en nosotros un sentimiento de agrado y los feos, de desagrado, así también la bondad de las acciones despierta en nosotros un sentimiento de aprobación, y la maldad un sentimiento de desaprobación. Ese sentido moral, lo mismo que el sentido estético, forma parte de la naturaleza del hombre. Puede ser que esté oscurecido por la educación, el ambiente, etc., pero ese sentido existe. Aunque no es fácil decir qué entiende Shaftesbury por bien y por mal, suele hablar del bien como si se tratara de la virtud, y de la virtud como si se tratara del interés (del interés por el bien de los demás).

b) El sentido moral no depende de la religión positiva, sino que es independiente de ella, pues, si bien la opinión común es que moralidad y religiosidad están intrínsecamente conectadas la una con la otra, la experiencia desmiente ese nexo, porque no cabe duda que hay hombres religiosos inmorales y hombres no religiosos morales. La moralidad es, pues, autónoma, es decir, tiene por sí misma un valor que no depende de la religión positiva. De lo cual no debe concluirse, añade el propio autor, que la religión positiva sea forzosamente perjudicial para la moralidad. Es el caso, por ejemplo, de quienes obedecen a Dios no por practicar la virtud de la obediencia, sino por el temor a un castigo o por la esperanza de una recompensa, pues, aunque esos no son el motivo principal de la acción, son motivos auxiliares que ayudan a mantener al hombre en el camino de la virtud.

c) Dicho esto, para comportarse moralmente basta seguir las inclinaciones de la propia naturaleza. Y esas inclinaciones naturales son las que nos empujan al bien de los demás o bien público, y las que nos impulsan al propio bien o bien privado. Pero esas dos tendencias deben estar equilibradas entre sí, porque sólo ese equilibrio puede proporcionar la felicidad. Excederse, por tanto, en la tendencia altruista o en la tendencia egoísta es causa de infelicidad. Sin embargo, la causa más frecuente de infelicidad es el predominio de la tendencia egoísta sobre la altruista. Habría, por tanto, infelicidad: cuando las inclinaciones al bien público son débiles; cuando las inclinaciones al bien privado son fuertes, más fuertes que las que nos empujan al bien público; sobre todo, cuando no nos impulsan ni al bien propio ni al ajeno, sino en contra de ellos.

2) HUTCHESON (1694-1746) es autor de una *Investigación sobre el origen de nuestras ideas de belleza y virtud*, de un *Ensayo sobre la naturaleza y guía de las pasiones, con ilustraciones sobre el sentido moral*, y de un *Sistema de filosofía moral*. Según él, además de los sentidos externos, hay en nosotros un sentido interno, que tiene dos aspectos: uno estético y otro moral, que nos obligan a hablar de un sentido interno de la belleza y un sentido interno de la bondad, y que deben deslindarse claramente uno del otro, distinción que Shaftesbury no había establecido con nitidez.

a) El sentido de la belleza no es un sentido externo. Prueba de ello es que el hombre puede tener una vista perfecta, pero ser ciego para la belleza de un cua-

dro; puede poseer un oído perfecto, pero ser sordo para la belleza de la música. El sentido de la belleza no es, por eso, un sentido externo, sino un sentido interno, específico o propio de la belleza. Ese sentido interno es la capacidad que el hombre tiene para captar inmediatamente la belleza, entendiendo por tal no una propiedad o cualidad que las cosas tienen independientemente del espíritu humano, sino una propiedad o cualidad que hay en las cosas en cuanto son captadas por el espíritu. Se parece a las cualidades secundarias de las cosas. Así como en las cosas no hay sabor, sino una propiedad que, en contacto con el gusto, provoca el sabor, tampoco en las cosas hay belleza, sino una propiedad que, al entrar en contacto con nuestro espíritu, produce la belleza. Y esas propiedades capaces de suscitar la belleza en nuestro espíritu son la regularidad, la uniformidad en la variedad, etc.

b) Además del sentido estético hay un sentido moral, que es la capacidad que el hombre tiene para captar inmediatamente la bondad de las acciones, entendiendo por eso la benevolencia de las acciones, es decir, las acciones movidas por el amor a los demás. Ese es el objeto principal del sentido moral: la benevolencia de las acciones. Esta benevolencia admite, sin embargo, grados, porque puede ser universal, es decir, dirigida a todas las gentes, pero puede ser también particular, esto es, orientada a un grupo de personas (familiares, amigos, ciudadanos). Pero la benevolencia mejor es la universal. Y de ella no estamos excluidos nosotros mismos, razón por la que también debemos tratarnos a nosotros mismos con benevolencia, lo cual no ofrece ninguna dificultad mientras nos consideremos como parte de la humanidad, es decir, en armonía con ella. El problema aparece cuando se produce un desajuste. Si eso sucede, entra en acción el sentido moral, que se pone de parte de la benevolencia hacia los demás, que es la bondad por excelencia, es decir, el objeto primario del sentido moral. De ahí la famosa fórmula, que resume el movimiento utilitarista que recorre Europa a fines del siglo XVIII: *la mayor felicidad para la mayor cantidad de personas*.

Buscar la mayor felicidad para el mayor número de personas no significa que nosotros hayamos de sacar utilidad de nuestra benevolencia hacia los demás; esta es independiente del provecho que nosotros podamos obtener de ella. El autor pone dos ejemplos muy ilustrativos. Supongamos que una persecución religiosa empuja hacia nuestro país a una serie de emigrantes artesanos. Indudablemente, son de gran utilidad para nuestro país, pero no por eso damos por buena esa persecución. Al contrario, supongamos que en un país se provoca una rebelión contra un tirano y que el gobierno resultante fomenta una industria que entra en competencia con la nuestra. Aunque esa rebelión es contraria a los intereses industriales de nuestro país, no por eso juzgamos mala esa rebelión. La captación inmediata de la bondad de las acciones no es, pues, la captación de la utilidad de esas acciones, sino de la benevolencia hacia esas acciones.

Por fin, el cumplimiento de lo que ordena el sentido moral produce en quien lo ejerce una satisfacción, que Hutcheson expresa en términos de placer: en la

contemplación de las acciones buenas de los demás experimentamos placer y nos sentimos inclinados a amar al que las lleva a cabo sin que exista otro incentivo o esperanza de un bien posterior.

3) MANDEVILLE (1670-1733) es conocido como un crítico de la ética del sentimiento moral por su obra *Fábula de las abejas, es decir, vicios privados, beneficios públicos*, en donde cuenta dos fases de la vida de las abejas en una colmena: en la primera las abejas se dejan llevar por sus vicios (egoísmo, envidia, vanidad, lujo, etc.) y la vida de la colmena prospera, mientras que en la segunda se dejan llevar por la virtud y la vida de la colmena se empobrece. Moraleja: los vicios de los particulares se convierten en beneficios públicos, mientras que las virtudes de los particulares engendran pobreza general. Esa es su idea central: el vicio privado y el bien público no son incompatibles, sino al contrario, de manera que es imposible que una sociedad prospere sin los vicios de los hombres. Con lo cual, Mandeville continúa el pensamiento de los partidarios de una moral natural, fundada sobre el egoísmo, y se opone a los partidarios de la moral del sentimiento, en particular, a Shaftesbury para quien es virtuosa toda acción que busque el bien público y viciosa la que no tenga en cuenta ese bien.

3. *El sentido común*

REID (1710-1796) es autor de la *Investigación sobre el espíritu humano según los principios del sentido común*, obra en la que se opuso decididamente al escepticismo de Hume, que parecía imponerse al propio sentido común. Según él, el error de todos los filósofos modernos desde Descartes hasta Hume está en afirmar que no conocemos directamente las cosas, sino las ideas representativas de esas cosas. De ahí que Hume termine por poner en duda el principio de causalidad, la existencia de los cuerpos, del yo, de Dios, etc. De todo eso no sabemos nada, salvo lo que podemos captar gracias a las ideas. Frente a esa doctrina, Reid se limita a sostener que eso se opone al sentido común, es decir, a la creencia de los hombres no instruidos en filosofía. En esto se parece al propio Hume, con la diferencia profunda de que la creencia de Hume no terminaba en un realismo como la de Reid.

Pero el sentido común no sólo nos ofrece un testimonio seguro sobre el principio de causalidad, la existencia de los cuerpos, del yo, de Dios, etc., sino también de los principios morales, tales como: hay conductas que merecen aprobación y conductas que merecen reprobación; lo que no es voluntario no puede ser aprobado ni reprobado; los hombres merecen reprobación tanto por lo que no hacen, pero deberían hacer, como por lo que hacen, pero no deberían hacer; nuestra tarea más importante consiste en el cumplimiento del propio deber, etc. En esto Reid está de acuerdo con los filósofos del sentimiento moral.

III. La ilustración francesa

Suele decirse que la ilustración francesa adquirió, en los temas referentes a la religión y a la política, una radicalidad que no tenía la inglesa. Y acostumbra a subrayarse que la hostilidad a los sistemas políticos existentes no es sino la reacción contra las monarquías absolutas existentes en Francia, que, pasada la revolución de 1789, serán conocidas con el nombre de *antiguo régimen*. Y como el clero era partidario de la monarquía absoluta, no tiene nada de extraño que la hostilidad hacia toda forma de religión positiva, sobre todo hacia la religión cristiana, siguiese la misma suerte. Incluso peor, porque la reacción política atravesó momentos menos violentos cuando el despotismo se hizo ilustrado. La reacción antirreligiosa, en cambio, fue siempre más encolerizada, porque no siempre se detuvo en el deísmo, sino que llegó hasta el ateísmo. Esta actitud frente a la religión quedó resumida en la famosa frase de Voltaire: *¡Aplastad al infame!*, entendiendo por infame al partidario de cualquier religión positiva, pero, sobre todo, de la religión cristiana. Entre los ilustrados franceses (conocidos con el nombre de *philosophes*) suelen distinguirse dos generaciones: a la primera pertenecen Monstequieu y Voltaire; a la segunda, Diderot, d´Alambert, Helvetius, etc. Empiezan reclamando tolerancia para la razón, sobre todo, en temas religiosos y políticos, pero la razón termina por hacerse intolerante en esas mismas cuestiones.

1. *Montesquieu*

Montesquieu (1689-1755), el máximo representante, junto con Rousseau, de la ilustración política francesa, escribió *Cartas persas* y principalmente *Del espíritu de las leyes*. Sus ideas básicas se pueden resumir en las tres siguientes.

a) Existe una ley universal que debe gobernar a todos los pueblos de la tierra, a saber, la razón humana. Pero esta puede ser aplicada de diversas maneras, de acuerdo con diversas circunstancias: el carácter físico del país (clima glacial, tórrido o templado); la situación y el tamaño; el género de vida (campesinos, cazadores, pastores); el carácter étnico (inclinaciones naturales, costumbres), el carácter religioso; el carácter económico (riquezas, grado de desarrollo). Todos esos aspectos son los que constituyen precisamente el espíritu de las leyes.

b) Esto no significa, sin embargo, que Montesquieu se limite a enumerar, describiéndolas, las leyes resultantes de esa serie de factores, sino que pretende clasificarlas en grandes grupos. Y el criterio de clasificación utilizado para ello son las diversas formas de gobierno político: republicano, monárquico y despótico. En la *república* el gobierno está en manos del pueblo (de todo el pueblo, si se trata de una democracia, o de una parte, si se trata de una aristocracia); se funda esencialmente en la virtud de los ciudadanos, entendida como la capacidad que poseen para dejarse regir por leyes establecidas por ellos mismos. En la *monar-*

quía el poder está en manos de un solo hombre, que gobierna de acuerdo con ciertas leyes fundamentales fijas; se basa en el honor, como conocimiento que cada uno tiene de su propia persona y de sus propias condiciones. En el *gobierno despótico* también gobierna un solo hombre, pero no de acuerdo con unas leyes fundamentales fijas, sino siguiendo su propia voluntad; se basa en el temor. Esos son los principios de gobierno: la virtud, el honor y el miedo. Pero eso no significa que en una república los hombres sean virtuosos, ni que en una monarquía tengan sentido del honor, ni que en un gobierno despótico sientan miedo. Indica tan sólo que deberían ser virtuosos, poseer el sentido del honor y sentir miedo. En todo caso, la legislación ha de establecerse teniendo en cuenta la forma de gobierno y el principio que la impulsa.

c) Para disfrutar de libertad política es requisito indispensable la separación de poderes en legislativo, ejecutivo y judicial, que no deben encarnarse en una misma persona o un mismo grupo de personas. Así, no habrá libertad si se une el poder legislativo con el poder ejecutivo, porque se corre el riesgo de que se aprueben leyes tiránicas para luego exigir su cumplimiento de modo también tiránico. Tampoco habrá libertad si el poder judicial no está separado del poder ejecutivo y del poder legislativo. Si estuviera, en efecto, unido al poder legislativo existiría una potestad arbitraria sobre la libertad de los ciudadanos, pues el juez sería al mismo tiempo el legislador. Y si estuviese unido al poder ejecutivo, el juez tendría la fuerza de un opresor. Naturalmente, tampoco habrá libertad si la misma persona o el mismo grupo de personas ejerciese al mismo tiempo los tres poderes.

2. *Voltaire*

VOLTAIRE (1694-1778) es autor de muchísimas obras, entre las que sobresalen por su carácter filosófico: *Cartas filosóficas*, *Tratado de metafísica*, *Tratado sobre la tolerancia*, *Diccionario filosófico*, etc. Sus intereses son mucho más amplios que los meramente políticos de Montesquieu.

a) Profesa abiertamente el deísmo oponiendo la religión natural a la religión revelada, especialmente a la religión cristiana. Y esa religión natural tiene como pieza fundamental la existencia de Dios, contra cualquier forma de ateísmo, calificado por él como monstruo peligroso, enemigo de la razón. Y el gran argumento que él defiende es el que arranca del orden del mundo y termina en la existencia de una inteligencia ordenadora suprema.

Frente a los ateos, que niegan la existencia de Dios apoyándose en la existencia del mal, Voltaire sostiene que el mal sólo es visto como tal por nosotros, pero no por Dios, porque nosotros no conocemos el plan general del universo, pero Dios sí. Este optimismo se convierte en pesimismo después del terremoto de Lisboa de 1755, asegurando que el mal es inseparable del universo, aunque Dios

no sea responsable de él, puesto que no crea libre, sino necesariamente. De todas maneras, el hombre debe esforzarse por crear las mejores condiciones para que el bien supere al mal, que es como decir que debe afanarse por sustituir la máxima de que *todo marcha bien,* por la de que *un día todo irá bien*.

b) El hombre, como todos los demás seres, es una mezcla de bien y de mal. Pensar, como Pascal, que el hombre sólo puede ser liberado del mal por la religión cristiana es, según Voltaire, un desacierto consistente en buscar la solución del mal en otra vida, siendo así que puede solucionarse en esta, con tal de echar mano de la razón.

c) Entre las ideas ilustradas de Voltaire sobresale su crítica del absolutismo político. Pero su lucha no va encaminada a la instauración de una monarquía constitucional de estilo inglés, sino al establecimiento de un despotismo ilustrado, es decir, de una monarquía que promueva espontáneamente las reformas necesarias para conseguir que los ciudadanos gocen de libertad política. Y por libertad política no entiende Voltaire la participación de los ciudadanos en la vida pública, sino sólo la posibilidad de pensar lo que se quiera y de expresar lo que se piensa. Cree que de esa manera la monarquía dejaría de estar sujeta a la Iglesia, a la que Voltaire ataca siempre que se le presenta ocasión. La Iglesia es su gran obsesión, porque cree que sólo así se puede instaurar el reino de la razón.

d) A todo esto hay que sumar su concepción racionalista de la historia, opuesta a toda explicación de tipo providencialista. En contra de Bossuet, para quien la historia, que va desde la creación hasta el fin de los tiempos, es una manifestación de la providencia divina, Voltaire opina que la historia no es más que la revelación de las pasiones humanas. Contra el desorden que ellas implican sólo puede alzarse la razón humana.

e) Además de no intervenir en la historia, Dios tampoco se entromete en el orden moral. El bien y el mal moral no son preceptos divinos, sino sociales: es bueno lo que es útil para la sociedad y malo lo que es perjudicial para ella. Este utilitarismo le lleva a afirmar que Dios ha puesto a los animales y a los hombres sobre la tierra, pero son ellos los que deben conducirse de la mejor manera posible. Son los corderos los que deben evitar ser devorados por los lobos. De manera que, si un cordero le dijese a un lobo que está quebrantando la moralidad y que Dios lo castigará, este contestaría: yo satisfago mi bien físico, y al parecer Dios no se preocupa mucho de que yo te coma o no.

3. *Los enciclopedistas*

1) LA ENCICLOPEDIA O DICCIONARIO DE LAS CIENCIAS, LAS ARTES Y LOS OFICIOS es una de las mayores expresiones de la ilustración francesa. En ella colaboraron, entre muchísimos otros, Diderot, d'Alambert, Montesquieu, Voltaire, d'Holbach, Helvetius, Turgot, Rousseau, etc.

El *objetivo* de la obra era la difusión de la cultura ilustrada, con un marcado carácter religioso y político, porque si bien las discrepancias entre los colaboradores eran muchas, todos coincidían en criticar la religión revelada, particularmente la cristiana, y el sistema político existente. Pero los ataques no tenían siempre la misma virulencia, sino que iban desde posturas extremas a otras más moderadas. En todo caso, el enemigo común eran las instituciones religiosas y políticas tradicionales.

El *contenido* de la obra se refiere, como dice el título, a las ciencias, las artes y los oficios. Especial mención merece la atención dedicada a los oficios, entendidos como artes mecánicas (metalurgia, minería, industria textil, etc.). Y es que, aunque la opinión pública tiende a admirar a los cultivadores de las ciencias y de las artes, entendidas como artes liberales, ha llegado ya el momento de concederle la importancia que merecen a los cultivadores de las artes mecánicas. La sociedad debe honrar a los genios que la iluminan o ilustran, pero también a las manos que la sirven, porque gracias a ellas se hace posible un mayor dominio del hombre sobre la naturaleza y, en consecuencia, unas mejores condiciones de vida para todos. Pero en todo caso no se pretende recoger todo lo que se ha pensado en todos los siglos pasados sobre los diversos temas, sino únicamente todo lo que se ha pensado de verdadero, o sea, todo lo que es demostrable a la luz de la física de Newton y de la filosofía de Locke, porque ellos son los que fundamentalmente representan la razón ilustrada.

2) DIDEROT (1713-1784). Aparte de los muchísimos artículos que publicó en la *Enciclopedia*, escribió también otras obras, como los *Pensamientos filosóficos* y su famosa *Interpretación de la naturaleza*.

a) Por lo que respecta a la religión, empezó siendo un deísta convencido. Eso le llevó a oponerse al ateísmo, sosteniendo que la existencia de Dios se ve mejor defendida por la física experimental de Newton que por las sublimes consideraciones metafísicas de Descartes y Malebranche. Sólo en las obras de Newton se encuentran pruebas satisfactorias acerca de la existencia de un ser supremo inteligente, porque sólo Newton (y algunos más) ha sabido descubrir el orden que reina en la naturaleza. Pero el deísmo le llevó también a oponerse a las religiones positivas, sobre todo, al cristianismo, del que piensa que es una religión llamada a desaparecer por apoyarse en pilares (los milagros y la revelación divina) que escapan a nuestra razón. Las religiones positivas han de ser sustituidas por la religión natural.

Más tarde abandonó el deísmo y se declaró fervoroso partidario del ateísmo, calificando a Dios de máquina absolutamente perversa, que entorpece el progreso científico y todo lo que este lleva consigo. Sólo el ateísmo ayudará a los hombres a liberarse verdaderamente de la religión revelada, porque el deísmo, por más cabezas que le corte a la hidra de la religión, no logrará acabar con ella, pues las cabezas vuelven a renacer de lo que queda.

Pero tampoco el ateísmo fue su postura definitiva, ya que terminó proponiendo una especie de panteísmo naturalista, según el cual las partes de la naturaleza forman un solo individuo, es decir, el Todo.

b) Por lo que respecta al hombre, sostuvo una interpretación más bien materialista, porque todos los seres, minerales, plantas, animales y hombres derivan, por una evolución progresiva, de una materia originaria en movimiento. Por lo cual todo hombre es un animal; todo animal es una planta; toda planta es un mineral. De manera que la naturaleza de los hombres viene a ser la misma que la de los animales, porque los fenómenos psíquicos son reducibles a fenómenos fisiológicos, con una organización distinta. Pero esta interpretación materialista no fue tan lejos como la de Helvetius, porque el primero no dedujo de ella las consecuencias que dedujo el segundo. Para Diderot el materialismo era más bien una hipótesis, que debía estar sujeta al control del método experimental.

c) Si fuese un materialista consecuente, su doctrina moral debería ser hedonista. Y aunque lo fue durante algunos años, terminó por convertirla en una moral natural, que exaltaba los ideales de benevolencia y humanidad. De manera que la hipótesis materialista no afecta a la moralidad.

3) D'ALAMBERT (1717-1783), interesado sobre todo por cuestiones físicas y matemáticas, escribió bastantes artículos para la *Enciclopedia*, muchos de ellos de su especialidad. Pero fue, además, autor de unas cuantas obras de temas filosóficos; la más importante, sus *Elementos de filosofía*.

a) Su principal convicción es que la razón debe mantenerse siempre en contacto con los hechos, a los que, en definitiva, se llega a través de los sentidos, como había sostenido ya Locke. Esto lo cumplen perfectamente las ciencias, como la física, la medicina, las ciencias naturales, etc. Por eso, la filosofía sólo puede ser científica si cumple ese requisito. A partir de ahí puede deducir unas conclusiones generales que las ciencias no pueden deducir, pero que deben ser siempre empíricamente verificables. Cuando eso no se cumple, no se consigue ir más allá de la vieja metafísica, ajena a toda verificación empírica y, en consecuencia, inmersa en el terreno de las ilusiones. En este sentido, bien puede decirse que d'Alambert es un precursor del positivismo.

b) Redujo la religión natural a una serie de preceptos prácticos, que obligan a todos los hombres, pero sólo en cuanto demostrables por la razón. Esos preceptos, cuya observancia es lo que constituye la moral, deben tener siempre como referencia la sociedad, es decir, deben tener siempre como objeto aquello que debemos a nuestros semejantes.

4. *Condillac*

CONDILLAC (1714-1780) es autor, entre otras obras, de un *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, de un *Tratado sobre los sistemas* y de un *Tratado sobre las sensaciones*, que es su obra más famosa.

a) Su teoría del conocimiento arranca de Locke, cuyo empirismo radicaliza, reduciendo las dos fuentes de conocimiento, sensación y reflexión, a una sola: la sensación. De la sensación nace, por sucesivas transformaciones, toda la vida psíquica del hombre. Para aclarar este punto puso su famoso ejemplo de la estatua, dotada de un alma como nosotros, pero vaciada de toda vida psíquica, tanto cognoscitiva como apetitiva. Si empezáramos, por ejemplo, abriéndole el sentido del olfato y dándole a oler un aroma, toda la capacidad de sentir de la estatua estaría volcada en ese olor (*atención*, es decir, concentración del alma en una sensación). Si el olor le resulta agradable, la estatua comenzará a sentir placer y, si le resulta desagradable, a experimentar dolor. Aun cuando deje de oler, queda una impresión que puede ser más o menos fuerte, según la intensidad de la atención (*recuerdo*). Suponiendo que la estatua sienta después otros olores, podrá compararlos entre sí (*comparación*). Esa comparación le permite establecer las diferencias entre unos y otros (*juicio*). Como algunos olores son agradables y otros desagradables, la estatua adquiere la costumbre de separar las ideas de agrado y desagrado de sus varias modificaciones particulares, confiriéndoles un sentido general (*ideas universales*). Todos los conocimientos que podemos tener de los objetos sensibles son, pues, sensaciones transformadas.

Lo mismo sucede con todas nuestras apeticiones. Efectivamente, como toda sensación de olor es agradable o desagradable, cuando la estatua experimenta un olor desagradable y recuerda un olor agradable, siente la necesidad de que la sensación de olor sea agradable (*deseo*). Pero los deseos no son todos iguales, sino que entre ellos hay algunos que son dominantes (*pasiones*). Si la estatua recuerda que el deseo que ahora tiene ha sido satisfecho en otras ocasiones, piensa que también ahora puede satisfacerlo (*querer*). Todas las apeticiones, igual que todos los conocimientos, son pues sensaciones transformadas.

Obviamente, esa vida psíquica de la estatua se enriquece si le abrimos sucesivamente los sentidos de la vista, el oído y el gusto. Pero mientras no use más que los sentidos mencionados ni siquiera sospechará que existen cosas externas, incluido su propio cuerpo. Para ello necesita el tacto, que para Condillac es el sentido más profundo. Gracias a él, uno siente, palpando con las manos, su propio cuerpo y los demás. Toda la vida psíquica es, por tanto, sensación transformada. Pero esto no permite calificar a Condillac de materialista, sino de sensista, aunque a veces fuese acusado de eso. Y es que él no duda en ningún momento de la existencia del espíritu finito (el alma), ni del espíritu infinito (Dios).

b) El medio para transformar las sensaciones en otros conocimientos y apeticiones es el lenguaje, entendido como un conjunto de signos arbitrarios, es decir, instituidos por los hombres para comunicar su vida psíquica. Mientras las distintas manifestaciones de la vida anímica no estén asociadas o vinculadas al lenguaje, no podremos desarrollar esa vida. La idea de verde, por ejemplo, sólo puede ponerse en relación con otras ideas en virtud de su vinculación a la palabra *verde*.

c) De ahí el cuidado que hay que poner en no usar palabras para designar ideas que no surgen de una sensación. Es lo que le sucede a los grandes sistemas metafísicos racionalistas de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz, igual que a los demás sistemas metafísicos precedentes. ¿Qué hacen esos sistemas? Parten de una idea preconcebida sin contacto con la sensación. Después reúnen todas las palabras que tienen relación con ella, por ejemplo ser, sustancia, esencia, naturaleza, atributo, modo, causa, efecto, etc. Luego, definen esas palabras a su antojo. Como esas definiciones guardan cierta relación entre ellas, encadenan razonamientos sin parar. Y terminan pensando que las definiciones de las palabras se han transformado en definiciones de cosas. Pero en realidad no han hecho más que utilizar un lenguaje no estructurado, es decir, un lenguaje que designa ideas no conectadas con sus respectivas sensaciones.

5. *El materialismo*

En la ilustración francesa se desarrolló también un *materialismo radical*, representado por La Mettrie, Helvetius y d´Holbach. Para ellos, ser ilustrado era ser materialista rígido.

1) LA METTRIE (1709-1751) escribió *Sobre la historia natural de la religión*, *Sobre el hombre-máquina*, que es su obra más famosa, *Sobre el hombre-planta*, etc. Critica el dualismo cartesiano, que hace del hombre una sustancia pensante, el alma, y una sustancia extensa, el cuerpo. Para él, el hombre es sólo cuerpo, pero el cuerpo no es mera extensión, al estilo cartesiano, sino materia dotada de movimiento. Y del movimiento nace la sensación, pero también todas las demás formas de vida psíquica. Con lo cual el hombre está en el mismo plano que el resto de los animales, que no son (y en esto Descartes había acertado) más que máquinas, esto es, mecanismos que funcionan con procesos puramente materiales, aunque sean más complejos que los de los animales. Entre los hombres y los animales sólo existe, pues, una diferencia de grado, igual que únicamente hay una diferencia de grado entre los animales y las plantas, y entre las plantas y los demás seres no vivientes. De manera que las plantas son más que los seres no vivientes, los animales son más que las plantas, los hombres son más que los animales, pero sólamente desde el punto de vista de su complejidad física, es decir, de su mayor organización material. De eso dependen, en última instancia. Con lo cual en el origen de toda la realidad no está Dios, sino la materia. No tiene, por eso, nada de extraño que defienda una ética descaradamente hedonista, de tipo epicúreo, según la cual nuestras acciones se mueven por el placer, que ha de ser el criterio o norma de nuestra conducta. Esta doctrina está recogida en el mismo título de su obra, *El arte de gozar o la escuela de la voluptuosidad*.

2) HELVETIUS (1715-1771), nombre latinizado del suizo Schweizer, escribió *Sobre el espíritu*, su escrito más famoso, además de *Sobre el hombre*, *sobre sus*

facultades intelectuales y su educación, etc. Igual que Condillac, piensa que el fundamento de toda la vida psíquica es la sensación. Pero mientras Condillac creía que de ahí no se seguía la exclusión de un alma espiritual, Helvetius sostuvo que de ahí se deducía que el hombre no era más que materia, una materia dotada de sensibilidad. Por eso, la sensación, concretamente la sensación de placer, debe ser el único motor de nuestras acciones. De manera que el amor al placer, que es como decir al interés propio, es la base universal de la conducta humana, porque cualquier otra motivación de nuestra conducta no es sino una transformación del interés propio. Así, cuando a un niño se le enseña a ponerse en lugar del pobre, se le está enseñando a experimentar sensaciones dolorosas para que el interés propio le lleve a mitigar las miserias ajenas. De todas maneras el hombre ha de luchar por transformar el interés propio en interés de los demás. Y para eso nada mejor que la educación, porque ella puede iluminar o ilustrar todo. La educación tropieza, sin embargo, con dos enemigos a los que hay que oponerse con todas las fuerzas, a saber: el despotismo político y la religión revelada, porque nada hay más perjudicial para los intereses generales de la sociedad.

3) HOLBACH (1723-1789), uno de los colaboradores de la *Enciclopedia*, es autor aparte del *Sistema de la naturaleza*, que es su obra principal, de *La política natural*, *La moral universal* y de numerosos panfletos antirreligiosos. Defensor de un materialismo ateo radical, sostiene que la naturaleza, que es la única realidad, está compuesta de materia, pero de una materia en movimiento; de manera que no puede decirse, como Descartes, que la materia es por sí misma inerte y que el movimiento se le añade desde fuera, sino que el movimiento pertenece a la esencia de la materia. Y esa materia en movimiento, gobernada por la más absoluta necesidad mecánica, no tiene necesidad de ninguna causa primera, que no es más que un producto del miedo de los hombres, incapaces de explicar las causas de las cosas. Como todos los demás seres materiales, también el hombre es efecto de la materia en movimiento, y como ser material, también él está sometido a la más férrea necesidad, que excluye todo rastro de libertad. Por eso, cuando tiende a la felicidad lo que busca es satisfacer sus necesidades materiales, cosa que sólo consigue viviendo en sociedad. La sociedad es un conjunto de individuos, reunidos por sus necesidades, con el objetivo de conseguir juntos la felicidad común. De ahí su interés por reformar las instituciones sociales existentes. Pero en esa sociedad no tiene cabida Dios, que es un ser contraproducente para nuestra felicidad. De ahí su conclusión: para ser feliz, la sociedad debe ser una sociedad de ateos. En eso consiste seguir la sola razón, es decir, ser ilustrado.

6. *Rousseau*

ROUSSEAU (1712-1778), colaborador de la *Enciclopedia*, escribió bastantes obras. Las más importantes son: *Discurso sobre las ciencias y las artes*, *Discur-*

so sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, El contrato social y *Emilio*.

a) El primer *Discurso* lo escribió para responder al concurso convocado por la Academia de Ciencias de Dijon, interesada en saber si el progreso de las ciencias y las artes habían contribuido a la mejora de las costumbres. La respuesta de Rousseau es negativa, y en ella recoge su tesis fundamental: el hombre es naturalmente inocente y sólo la civilización lo hace malo. De ahí su condena de las ciencias y las artes. Al contrario de los demás ilustrados, asegura Rousseau que nuestro espíritu se ha ido corrompiendo a medida que progresaban las ciencias y las artes. Al hombre civilizado opone él el hombre en estado de naturaleza, es decir, el hombre primitivo, que no es bueno ni malo, sino inocente, todavía no contaminado por los vicios, frutos de la vida civilizada. De todas maneras, cuando habla del estado de naturaleza no cree que haya sido algo real, es decir, histórico. Se trata más bien de una hipótesis que le sirve de término de comparación para explicar la corrupción actual del hombre. En todo caso contrapone, igual que Hobbes, naturaleza y cultura, haciendo de la naturaleza la condición primitiva del hombre; aunque, al revés de Hobbes, concibe la naturaleza del hombre como esencialmente social, según veremos enseguida. En todo caso, los males que los demás ilustrados atribuían a la religión positiva se los atribuye Rousseau al saber, razón por la que ellos no dejaron de manifestarle abiertamente su antipatía.

b) Esa es la misma doctrina que desarrolló en el segundo *Discurso*, referente al origen de la desigualdad entre los hombres. Ahí dice que en el estado de naturaleza todos los hombres son iguales y poseen las cosas en común. La desigualdad comenzó con la propiedad privada, es decir, cuando alguien, después de cercar un trozo de tierra, dijo: *esto es mío*. Con la propiedad privada acabó el estado natural y nacieron las hostilidades entre los hombres, que Rousseau pinta con los mismos tintes pesimistas que Pascal. Pero mientras Pascal buscaba el origen de los desastres sociales en el pecado original, Rousseau lo encuentra en la sociedad: todo es bueno cuando sale de las manos del autor de las cosas, pero todo degenera en las manos de los hombres. Por eso, no hay que buscar el remedio de esa decadencia en algo externo al hombre, es decir, en una redención divina, sino en la capacidad misma del hombre para regenerarse.

c) ¿Quiere decir eso que hay que destruir la sociedad? No. Sencillamente hay que reformarla, dotándola de una configuración similar al estado de naturaleza. Esa es la doctrina del *Contrato social*, en donde propone reconstruir la sociedad a partir de bases nuevas, concretamente a partir de un acuerdo, llamado *contrato social*. Ese pacto es indispensable, porque ningún hombre puede ejercer la autoridad sobre otro hombre sin que este último le preste su consentimiento. Ahora bien, a diferencia de Hobbes, que proponía un *pacto de sumisión* a una tercera persona, Rousseau propone un *pacto de unión* entre iguales. En virtud de él cada individuo cede sus derechos a los otros, con lo cual ninguno es superior a los demás, sino igual a ellos. Así es como se recupera la libertad natural perdida,

pero no en forma de libertad natural, sino en forma de lo que él llama *libertad civil*. Lo que el hombre pierde por el contrato social es la libertad natural y lo que gana es su libertad civil.

De esa unión surge la llamada *voluntad general*, que no es la suma de las voluntades de cada uno de los componentes, sino una voluntad única, porque es la voluntad del cuerpo social, es decir, de la sociedad entera, considerada como un único individuo. Esa voluntad se expresa en las leyes, y a esas leyes deben obedecer todos, porque así es como cada uno se obedece a sí mismo. Y en esa obediencia a sí mismo consiste la libertad civil.

Esa colectividad nacida del pacto social se llama *pueblo*. El pueblo es el sujeto que está por encima de cualquier otro sujeto, y por eso se dice que es soberano. Con lo cual, la soberanía ya no es cosa de un individuo, sino de una colectividad, pero considerada como si fuese un individuo indivisible, porque posee una voluntad única, que es la voluntad general. En consecuencia, la soberanía no es un acto que ejerza un superior sobre un inferior, sino el cuerpo social sobre cada uno de sus miembros. Y el órgano a través del cual el pueblo ejerce su soberanía es el Estado.

Por lo que respecta a las formas de gobierno, se negó a aceptar que hubiese una forma ideal para todos los pueblos y en todas las circunstancias. Simplemente se limitó a observar que, de manera general, los gobiernos democráticos son apropiados para los estados pequeños; los gobiernos aristocráticos, para los estados medianos; los gobiernos monárquicos, para los estados grandes. En cualquier caso, toda forma de gobierno tiende a degenerar. Y la degeneración consiste en la imposición del que gobierna sobre la voluntad general, y empieza con el desinterés de cada uno de los ciudadanos por los asuntos públicos. Este absentismo está entrañado en la esencia misma de la representación parlamentaria, de la que él no fue un entusiasta. Con todo, parece que la forma ideal de gobierno era para él la república, de dimensión reducida, como la de las antiguas ciudades griegas y la de su ciudad natal, Ginebra. Pero esto no es más que un dato de escasa relevancia. Lo verdaderamente importante para él es la soberanía popular.

d) La realización plena de la naturaleza humana en el seno de la sociedad está garantizada por el pacto social, y en el seno de cada individuo, por la *educación*. De este último aspecto se ocupó el *Emilio*. Ahí sostiene que, para ser correcta, la acción educativa debe ser en un primer estadío, el de la infancia, negativa, esto es, debe dejar que la naturaleza del niño se desarrolle abiertamente, evitando los impedimentos que puedan entorpecer el libre desarrollo de la naturaleza infantil. El verdadero pedagogo del niño en ese periodo es la naturaleza. Y es que Rousseau, cuando escribió esa obra, seguía pensando que el hombre es por naturaleza inocente. Por eso, sería un error pedagógico tratar al niño como un adulto en miniatura, olvidando que la naturaleza quiere que los niños sean niños antes que adultos. Como tales, tienen modos propios de pensar y de sentir, y sería una equivocación pretender sustituirlos por otros que no le son propios. En un segundo estadío, el de la adolescencia, se debe desarrollar una educación intelectual, orien-

tando al adulto hacia las ciencias, aunque no a través de libros, sino poniéndolo en contacto directo con las cosas. El adulto no ha de disponer de más libro que el del mundo. En un tercer estadío, el de la juventud, se debe desarrollar una educación orientada hacia la moral, despertando en el joven el sentido de la dimensión social o comunitaria del individuo, es decir, el sentido de los deberes sociales.

e) Cuando trató el tema religioso también se propuso seguir la voz de la naturaleza, proponiendo una religión natural que proclama la existencia de Dios a partir del orden de la naturaleza: es imposible concebir un sistema de seres constantemente ordenados sin una inteligencia ordenadora. Pero se negó a admitir una religión revelada. De esta religión, concretamente, de la cristiana, le disgustaban muchas cosas: los milagros, las profecías, las instituciones eclesiásticas, etc. Pero sobre todo le molestaba el pecado original, porque era justamente contrario a su tesis central sobre la inocencia de la naturaleza humana, que sólo puede ser corrompida por la sociedad. De ahí que tampoco aceptase la necesidad de que la naturaleza humana fuese redimida por Dios.

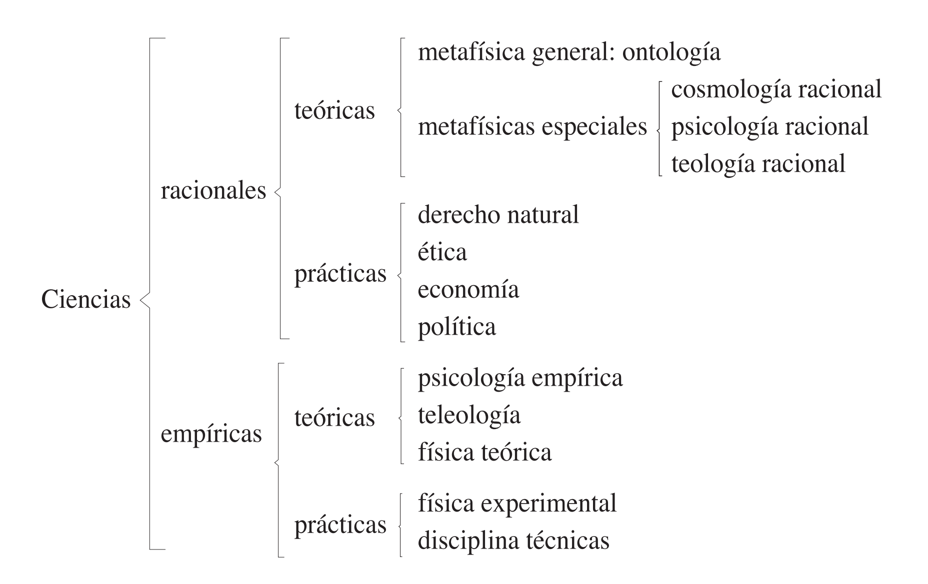
IV. LA ILUSTRACIÓN ALEMANA

La ilustración alemana comparte con la inglesa y la francesa su confianza en la razón, no entendida como razón racionalista, contrapuesta a la experiencia a la manera de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz, sino la razón empirista de Locke, que cuenta con la experiencia, viniendo a ser la razón adoptada por las ciencias experimentales de la naturaleza al estilo de Newton. Pero a diferencia de la ilustración inglesa y francesa, reacias a las construcciones abstractas de los sistemas metafísicos, la ilustración alemana, por influencia escolástica y leibniziana, se siente más inclinada a productos metafísicos, de carácter sistemático. El contraste en este campo es bastante llamativo. Además, a diferencia de la inglesa y de la francesa, la crítica de la ilustración alemana a la religión fue mucho menos virulenta. Y, sobre todo, fue mucho menos radical su crítica del sistema político vigente, ordinariamente absolutista, porque a lo que generalmente aspiraban era a que el despotismo se convirtiese en despotismo ilustrado, es decir, a que fuese el gobernante el que, desde el gobierno, impulsase las ideas ilustradas.

La ilustración alemana se vio influida por el movimiento religioso llamado pietismo, surgido de los *Collegia pietatis*, fundados por Philipp Jacob Spencer en Francfurt en 1670. Este movimiento religioso pretendía volver al significado más genuino de la Reforma, cuya expresión más auténtica era la devoción personal, esto es, la *piedad*. De ahí su oposición a todo dogma; su defensa de la libertad de conciencia frente a la teología; su oposición al uso de la razón en cuestiones de fe; su interpretación fundamentalmente práctica del cristianismo, concebido más como hacer que como saber. Naturalmente, todos estas características tenían que chocar con la racionalidad de los ilustrados. Y así fue, aunque no en los comienzos.

Dejando de lado a CHRISTIAN THOMASIUS (1655-1728), el mejor representante de la primera fase, que se empeñó en distinguir derecho y moral, el principal exponente de la segunda fase es WOLFF (1679-1754), que expresó las ideas ilustradas en una construcción sistemática, dominada por una influencia racionalista, de ascendencia leibniziana, aunque con reparos. Aparte de sus escritos matemáticos, es autor de una serie de obras en alemán, que empiezan todas titulándose *Pensamientos racionales*, aunque con objetos distintos: *Pensamientos racionales sobre Dios*; *... sobre el mundo y el alma de los hombres*; *... sobre el actuar humano*; *... sobre la vida social de los hombres*; *... sobre la finalidad de las cosas naturales*, etc. Es autor, además, de un buen número de escritos en latín sobre temas parecidos: *Lógica*, *Ontología*, *Cosmología racional*, *Psicología empírica*, *Psicología racional*, *Teología natural*, *Ética*, etc.

a) Su espíritu sistemático queda reflejado en la clasificación de las ciencias racionales y empíricas:



A este esquema suelen hacérsele las siguientes observaciones: cree que tanto el método empírico como el método racional son válidos, y de ahí su clasificación en ciencias empíricas y racionales; basándose en la distinción entre conocer y hacer, distingue entre ciencias teóricas y prácticas; considera la teología natural como ciencia distinta de la ontología, rompiendo así la tradicional unidad de la metafísica aristotélica; introduce el derecho natural entre las ciencias racionales prácticas; otorga a la teleología el carácter de ciencia empírica independiente, que hasta entonces no era más que una manera de considerar la naturaleza: la naturaleza obra por fines; enfoca la naturaleza desde un punto de vista racional (cosmología racional) y desde un punto de vista empírico (física); también intro-

duce en la consideración del hombre la diferencia entre el enfoque racional (psicología racional) y el empírico (psicología empírica).

b) Por lo que respecta a la *lógica*, los dos principios que la rigen son los ya estudiados por Leibniz: el de contradicción y el de razón suficiente. Pero Wolff piensa que el segundo se demuestra a partir del primero, por lo cual pierde su carácter de verdadero principio, categoría que queda reservada para el principio de contradicción. De ahí que la distinción leibniziana entre las verdades de hecho y las verdades de razón se incline a favor de las segundas.

c) Por lo que respecta a las ciencias racionales teóricas, la *ontología* estudia el ente en cuanto ente y sus propiedades. La *cosmología racional* trata de las propiedades del mundo en general, es decir, de la totalidad de los entes contingentes, demostrando que en el mundo todo obra por un fin, siendo ese fin el hombre: las cosas están hechas para el hombre. La *psicología racional* tiene por objeto el alma racional, entre cuyas facultades debe otorgársele la primacía al entendimiento sobre la voluntad, lo cual repercute luego en la educación moral. La *teología natural* se ocupa de la existencia de Dios y de sus atributos. Para probar su existencia, revisa el argumento ontológico, el cosmológico, que parte de la contingencia de los seres y llega a un ser necesario, y el físico-teológico, que arranca del orden del mundo y llega a un supremo ordenador.

d) Las ciencias racionales prácticas tienen como fin hacer mejor al hombre. *El derecho natural* se ocupa de las normas de conducta, mostrando cuáles son las acciones posibles, cuáles las obligatorias y cuáles las permitidas. La *ética* es una teoría de las virtudes, esto es, de los hábitos buenos. La *economía* estudia las sociedades menores, como la familia y la sociedad civil. La *política* se ocupa de las sociedades mayores, esto es, del Estado, que tiene como fin el bien común.

QUINTA PARTE

EL TRASCENDENTALISMO KANTIANO

Capítulo X
Kant

I. Introducción. La filosofía trascendental kantiana

El proyecto filosófico kantiano reviste una importancia histórica pocas veces igualada: la obra de Kant incide sobre los problemas más radicales de la Ilustración y asume, en el panorama general de la filosofía moderna, una posición central. Confluyen en ella las cuestiones principales planteadas por los sistemas precedentes, además de constituir el origen de los movimientos sucesivos. No debe sin embargo considerarse su pensamiento únicamente como un resumen –o cumbre– del pasado, ni tampoco solamente como precursor de los movimientos sucesivos; su figura se alza en la historia con una fisonomía propia, que importa delinear en sus trazos más originales y en cuanto contribuye a la comprensión de los nuevos problemas que se presentan al hombre europeo de finales del siglo XVIII.

Desde el cartesianismo, la filosofía moderna inicia su andadura como una metafísica del sujeto, en contraposición a los esfuerzos que el pensamiento anterior había llevado a cabo en orden a elaborar una metafísica del ser y de la analogía. El hecho de que el eje de gravedad pase del ente al sujeto implica una puesta entre paréntesis de los dos pilares sobre los que se había edificado el filosofar: la inteligibilidad radical de lo real y la veracidad natural de las potencias cognoscitivas del ser humano. De ahí que, finalmente, Dios deba aparecer en el sistema cartesiano como garante de la verdad del sujeto. Además, y de un modo general, el racionalismo, al perder el contacto con lo sensible, conducía a aporías ineludibles. Por su parte, el empirismo había reducido el conocimiento humano a los límites de la experiencia sensible; ya con Hume, los principios fundamentales de la metafísica y de la teología natural comenzaban a resquebrajarse.

Hacia mediados del siglo XVIII Kant encabeza el movimiento filosófico de la Ilustración, abriendo una nueva etapa en la historia de la filosofía. Considera en su sistema tanto al racionalismo, y su consiguiente fe en la razón, como al empirismo, que habría de abocar en el escepticismo cuando interrumpiera –parafra-

seando la propia expresión kantiana– el dogmático sueño de la razón; y tiene en cuenta además las concepciones de la ciencia físico-matemática de Newton. Con estos antecedentes, propone un nuevo método para que la metafísica halle el camino seguro de una ciencia. Acude para ello a Newton, quien a sus ojos había puesto las bases de la nueva ciencia al compaginar la exactitud de las matemáticas con la experiencia: «El método auténtico de la metafísica coincide, en el fondo, con el introducido por Newton en la nueva ciencia de la naturaleza y que ha dado en esta resultados tan fecundos. Hay que proceder, nos dice Newton, por medio de experiencias seguras y siempre, desde luego, con ayuda de la geometría, a indagar las reglas según las cuales se desarrollan ciertos fenómenos de la naturaleza»[1]. Ante la encrucijada de los dos caminos abiertos por el racionalismo y el empirismo respectivamente, razón y experiencia deberán unirse en el nuevo sistema kantiano en orden a alcanzar el fin último que persiguen sus reflexiones: aclarar el estatuto científico de la metafísica.

La cuestión a la que acaba de aludirse adquiere pleno sentido teniendo en cuenta el marco histórico en el que Kant se encuentra. En efecto, el auge de la ciencia moderna ha implicado un dominio cada vez mayor de la naturaleza por parte del sujeto humano; dominio que consiste en que el entendimiento humano debe formular las leyes que han de regir a una naturaleza que ha quedado reducida a una serie de sucesos contingentes. Por ello, después del racionalismo y del empirismo, la nueva filosofía moderna se enfrenta con el problema de la fundamentación del conocimiento científico. Debe para ello establecer la necesidad y la universalidad de las leyes frente a la contingencia de los datos empíricos; en esta empresa queda asimismo comprometida la cientificidad de la metafísica.

Desde la finalidad apuntada, la pregunta que enfoca la entera trayectoria intelectual de Kant se dirige a las posibilidades del conocimiento humano y, con ella, a los límites de la razón en todo el ámbito del saber; este planteamiento se ha denominado «crítica del conocimiento». En cierto modo, Kant pretendía conciliar las posturas racionalistas y empiristas, pero al advertir las contradicciones existentes entre ellas decidió adentrarse en el contenido de la propia conciencia para averiguar hasta dónde podía llegar el humano conocer por sí solo; es decir, se tratará de indagar qué hay en el entendimiento humano que le permite formular leyes universales y necesarias acerca de lo contingente. Con ello, el sujeto individual se transforma en un sujeto trascendental, entendido como el conjunto de estructuras *a priori* que hacen posible el conocimiento del objeto.

Desde lo anterior se entiende la novedad que supone el kantismo: si en la filosofía clásica la verdad es definida como la adecuación del intelecto y la cosa, y

1. *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, AK II, 286. Las obras de Kant se citan según la edición de la Academia Prusiana de las Ciencias (AK), indicando el volumen y la página; salvo en el caso de la *Crítica de la razón pura*, para la que, como es habitual, se indica la paginación de la primera (A) y la segunda (B) edición original.

en Descartes es considerada desde la claridad y la distinción con que las ideas aparecen al sujeto consciente, en Kant la verdad consiste en la conformidad del objeto de conocimiento con las leyes subjetivas del conocimiento. Tal es el núcleo del idealismo trascendental kantiano, que ha transformado radicalmente la filosofía moderna y ha dado origen –imprimiendo su carácter– a la mayor parte de los sistemas de los siglos posteriores.

II. Vida y obras

Immanuel Kant nació el 22 de abril de 1724 en la ciudad de Königsberg (entonces Prusia Oriental), siendo educado en el espíritu del movimiento pietista. En 1732 ingresó en el *Collegium Friedericianum*, cuyo fundador, rector y al mismo tiempo profesor de filosofía fue Franz Albert Schultz, de cuyo pietismo luterano recibe Kant mayor influencia de la que ya había recibido en el seno de su familia.

En 1740 ingresó en la Universidad de su ciudad natal, para proseguir sus estudios en la Facultad de Filosofía. Influyó entonces en él su profesor de lógica y metafísica Martin Knutzen, quien le inició en el estudio de las obras de Newton y Christian Wolff. En 1746, antes de dejar la Universidad, presentó su primer ensayo: *Pensamientos sobre la verdadera noción de las fuerzas vivas*, en el que se enfrenta a la ingente tarea de conciliar el cartesianismo con la filosofía leibniziana. En ese mismo año la muerte de su padre le forzó a abandonar temporalmente la carrera académica y a ganarse la vida con la enseñanza privada.

En 1755 pudo presentarse al examen de doctorado con su tesis *Sobre el fuego*. Seguidamente obtuvo la habilitación con la disertación *Nueva explicación de los primeros principios del conocimiento metafísico*, citada habitualmente como *Nova dilucidatio*. Tras quince años de enseñanza sobre diversas materias en la Universidad, en 1770 fue nombrado Profesor Ordinario de Lógica y Metafísica. Tomó posesión de su Cátedra con la disertación *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. Entre tanto, entre 1762 y 1763 publicó una serie de escritos de gran importancia para la elaboración posterior del sistema: *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo*, *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*, *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, *Ensayo para introducir en la sabiduría del universo el concepto de magnitudes negativas*.

En 1781 aparece la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, publicando seis años después la segunda edición. Dentro de este período cabe destacar las siguientes obras: *Prolegómenos a toda metafísica futura* (1783) y *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785). En 1788 se publica la *Crítica de la razón práctica*, completándose la trilogía en 1790 con la *Crítica del juicio*.

En los últimos años de su vida mostró Kant su interés por la filosofía de la religión, el derecho y la historia; fruto del mismo son las siguientes publicacio-

nes: *La religión dentro de los límites de la simple razón* (1794), obra que se consideró contraria a las Escrituras y a la religión cristiana, *El Proyecto de Paz Perpetua* (1795) y la *Metafísica de las costumbres* (1797). Ya retirado de la enseñanza, en 1798 aparecen *El conflicto de las facultades* y la *Antropología en sentido pragmático*.

Durante los últimos años de su vida redactó una serie de notas (trece cuadernos), con el objetivo de llevar a cabo una revisión del sistema. Inacabado este proyecto, fue publicado en 1920 bajo el título de *Opus postumum*. Falleció el 12 de febrero de 1804, murmurando estas palabras: «Está bien» (*Es ist gut*).

* * *

A lo largo de estos casi sesenta años de estudio intenso y reflexión serena, pueden destacarse en su obra cinco grandes influencias. En primer lugar, se advierte sin duda en su pensamiento la huella del luteranismo; en cuanto concibe la fe como un acto práctico, de la voluntad, sin fundamento teórico o motivo intelectual. Sobre esta base, de hecho, reconstruirá los temas esenciales de la metafísica: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, tras haber negado toda posibilidad de demostrarlos o conocerlos teóricamente. La autonomía de una conciencia que únicamente se da leyes a sí misma es asimismo una consecuencia de su aceptación de la doctrina luterana del libre examen.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que la única metafísica que Kant conoce es la de Wolff, y a ella se refiere cuando habla del racionalismo como metafísica dogmática. Según Kant, se trata de una metafísica dogmática porque se desarrolla sin haber criticado previamente su instrumento, la razón; y, además porque pretende un conocimiento de lo real por medio de la razón pura, es decir, *a priori*, independientemente de toda experiencia. Kant tratará de demostrar que un buen examen crítico de la razón enseña que es vana esa pretensión de un conocimiento puramente *a priori*; no obstante, no abandonará nunca la idea de que la metafísica ha de ser *a priori*, pues su objeto no es físico sino que se halla más allá de toda experiencia.

Así como Wolff representa la metafísica, Newton representa la carta de fundación de la ciencia moderna, especialmente la obra de 1687, *Los principios matemáticos de filosofía natural*. A través de la unión de las matemáticas con la experiencia, esta obra da una explicación enteramente satisfactoria de la ciencia, pues en efecto, la diversidad de los hechos que la experiencia muestra es susceptible de ser unida según las leyes necesarias que el espíritu humano aporta para configurar el orden universal de inteligibilidad del universo.

Por su parte, y frente al racionalismo o –como Kant lo denomina en ocasiones– «dogmatismo» de Wolff, Hume encarna, para Kant, el escepticismo. Limita el poder del conocimiento a los fenómenos, punto en el cual le da la razón. Sin embargo, por su crítica del principio de causalidad, con Hume se derrumbaría

tanto la ciencia, que debe proporcionar leyes necesarias, como la moral, la cual ha de asentar obligaciones incondicionales. Gran parte del esfuerzo de Kant se concentrará en hallar el modo de escapar a la disolvente crítica humeana y fundar entonces sólidamente la ciencia y la moral.

Finalmente, Kant lee a Rousseau y ve en él, en cierto modo, al Newton del mundo moral; esto es, la idea de que el mundo de la moral es un absoluto, regla única de la acción y fundamento de las certezas metafísicas.

Teniendo en cuenta estas influencias, resulta ya habitual distinguir dos períodos en el pensamiento y en la obra de Kant. En primer lugar, la etapa precrítica, de 1746 a 1770, en la cual se observa una evolución que va desde el predominio del racionalismo dogmático hasta el descubrimiento de Hume y de Rousseau. Tras una fase de reflexión de once años, da inicio la etapa crítica, de 1781 a 1790.

III. Etapa precrítica

Tres son las cuestiones que entretienen al joven Kant, antes de que su filosofía crítica quede constituida a través de la temática que versa sobre la noción de objeto y la definición de lo trascendental. Se trata de las dificultades concernientes al espacio, a la causalidad y a la existencia: una triple problemática que encierra en el fondo la gran cuestión que persigue la entera trayectoria kantiana, esto es, el destino de la metafísica como ciencia.

1. *El espacio*

El siglo XVII había asistido al gran avance de la geometría y de la física, disciplinas íntimamente relacionadas con el espacio. La *res extensa* cartesiana y el «orden ideal» de Leibniz entraron en conflicto entre sí y con la idea de espacio absoluto de Newton. El problema fue ya afrontado por Kant desde la obra de 1746 *Pensamientos sobre la noción de las fuerzas vivas*. En este escrito Kant se adhiere a la crítica que Leibniz había hecho a Descartes: éste reducía la física a la geometría al asimilar las nociones de «cuerpo» y «espacio». Por su parte, Leibniz, a partir de su original aportación a la dinámica, concebía el espacio como el resultado de las «relaciones de coexistencia» entre las mónadas. En este momento, el espacio es para Kant también un orden, pero no ideal sino real, esto es un orden resultante de un conjunto de fuerzas transitivas.

En la *Historia general de la naturaleza y de la teoría del cielo* (1755) acepta Kant la posibilidad del espacio absoluto de Newton, aunque advierte que la concepción newtoniana viola el principio de Galileo de la relatividad del movimiento. Se comprende así que en la *Monadología física* de 1756 sostenga, frente a la tesis leibniziana de que «las mónadas no tienen ventanas», que las sustancias

deben tener fuerza para actuar fuera de ellas mismas y contraponga entonces el influjo físico a la «armonía preestablecida». El espacio es por lo tanto real (con Newton y frente a Leibniz), pero no es nada sustancial que esté en el fondo de las cosas (frente a Newton).

Conviene recordar aquí que en 1765 se publicaron los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* de Leibniz y que en 1768 apareció la edición de Duten de los escritos de Leibniz, así como la correspondencia entre Leibniz y Clarke. Teniendo conocimiento de ello, Kant tuvo muy en cuenta el punto de vista leibniziano, según el cual espacio y tiempo son fenoménicos y no propiedades de las cosas en sí.

Todavía en 1768, en *Sobre el primer fundamento de la diferencia de régimen en el espacio*, sigue aproximándose a las concepciones newtonianas, hasta que en 1769, según sus propias palabras, le sobrevino una «gran luz»: el descubrimiento del carácter ideal y *a priori* del espacio y, paralelamente, del tiempo. El hallazgo kantiano consiste en advertir que espacio y tiempo no son, finalmente, objetos de conocimiento, sino formas *a priori* del conocimiento sensible.

La solución apuntada es el nervio de la primera parte de la *Crítica de la razón pura*, y se encuentra ya en la *Disertación* de 1770: «*El concepto de espacio es una intuición pura*, puesto que es un concepto singular, no compuesto de sensaciones, sino forma fundamental de toda sensación externa» [2]. Espacio y tiempo son concebidos así como una suerte de estructura que se impone al conocimiento sensible, determinando y condicionando nuestro conocimiento del mundo. Esta tesis supone aceptar en gran parte la concepción de Hume sobre el conocimiento sensible, esto es, como afección de impresiones o sensaciones; la superación kantiana del empirismo en este punto consiste en sostener que el espíritu humano organiza y ordena las impresiones sensibles, según sus propias estructuras *a priori*. Se halla aquí en su origen la distinción crítica entre «fenómeno» y «noúmeno».

2. *La causalidad*

El problema de la causalidad es otro de los asuntos que ocupa a Kant en su etapa precrítica; era además una de las cuestiones cruciales que había enfrentado al racionalismo y al empirismo. Ya desde la obra de 1755 *Nueva explicación de los primeros principios del conocimiento metafísico*, alude Kant al racionalismo de Wolff. Este autor, explicitando sin duda el principio leibniziano de razón suficiente, consideraba que razón lógica y causa ontológica son convertibles. Frente a ello, Kant exige una distinción entre la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi*.

2. *Disertación sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*, § 14, AK II, 402.

El problema del racionalismo –a los ojos de Kant– consistía en el problemático enlace de la necesidad lógica con la realidad efectiva. Por un lado, sí que es posible concluir desde un principio lógico a sus consecuencias, siguiendo la regla de la identidad. Pero, ¿cómo concluir de un principio lógico –por pura identidad– a una existencia real? Tal es la cuestión: cómo explicar que una cosa proceda de otra sin recurrir al principio de identidad. No pueden por lo tanto ser lo mismo la razón lógica (*Idealgrund*) y la causa *(Realgrund*). La relación causal se tornaría ininteligible si únicamente se acudiera a la identidad lógica.

Este planteamiento goza de gran importancia en aras de la comprensión de la metafísica en Kant. En efecto, concluirá desde él que la metafísica no puede tener su origen en proposiciones del tipo del principio de identidad; toda justificación, por tanto, del punto de partida de la filosofía primera, es que sea dado en la experiencia.

3. *La existencia*

En estrecha relación con el problema de la causalidad está la cuestión de la existencia. En este respecto, Kant sostiene desde el principio y frente al racionalismo que la sola explicitación de conceptos nunca puede probar o alcanzar la existencia de algo. Ciertamente, la matemática puede permanecer ajena a la existencia material de sus objetos. Pero no ocurre lo mismo con la física y la metafísica, pues tratan de cosas existentes; y un saber acerca de tales cosas no puede partir de posibilidades lógicas, sino de lo que nos es dado en la experiencia, para buscar luego sus condiciones de posibilidad.

La conclusión, en la *Nova dilucidatio* de 1755, es tajante: la existencia de algo no puede jamás estar contenida en la noción del sujeto de ese algo; pues la existencia no es un predicado, sino –como establecerá en 1762 en *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*– la posición absoluta de una cosa. En otras palabras, la existencia no es un complemento de la posibilidad, ni hay una ecuación exacta entre coherencia lógica y posibilidad real, pues lo real no puede ser entendido como una consecuencia o resultado de unos principios lógicos. A partir de aquí hará Kant su corrección al clásico argumento ontológico y tratará de demostrar la existencia de Dios como fundamento de lo pensable.

El rechazo del argumento ontológico por parte de Kant se basa en que ese argumento, en tanto que va de la idea de Dios a la divina existencia, presupone que la existencia es un predicado que puede hallarse entre las notas de un sujeto, lo cual no es admisible. Kant rechazará asimismo el argumento cosmológico y la prueba por la finalidad; pues no se puede demostrar la existencia de una causa incausada y, por otra parte, la idea de un orden universal no conduce, propiamente, a un ser creador.

En este momento, Kant propone una argumentación que procede de la posibilidad como consecuencia a la existencia de Dios como fundamento. La demostración se basa en lo siguiente: puede negarse toda existencia en general sin contradicción lógica alguna. Pero lo que no puede hacerse es afirmar la posibilidad y negar al mismo tiempo que haya un fundamento existente de esa posibilidad. Ahora bien, es preciso admitir la posibilidad, de otro modo no podría siquiera tener lugar el pensamiento: Dios aparece así como fundamento existente de la posibilidad. Con ello buscará asimismo las condiciones de posibilidad para que el pensamiento pueda pensar la existencia, asunto crucial en la *Crítica de la razón pura*.

IV. La cuestión del objeto

El problema del objeto del conocimiento ocupa el centro de las reflexiones de Kant desde 1770 hasta la aparición de la *Crítica de la razón pura* en 1781. En última instancia, el fin que persigue la entera especulación kantiana es la fundación de la metafísica como ciencia, siendo la metafísica la actividad o el objeto de la razón pura; en este sentido, la crítica será el prólogo obligado de la metafísica, convirtiendo en objeto de investigación a la razón como facultad de conocer.

Según Kant, en efecto, la metafísica no se ha encaminado aún por el sendero seguro de la ciencia, aunque realmente existe en el ser humano a título de disposición natural (*Naturanlage*) y como una necesidad de la propia razón; de ahí que siempre haya habido, y siempre habrá, metafísica.

La argumentación kantiana con respecto a la inexistencia de la metafísica como ciencia es la siguiente: 1.º) Se trata de una disciplina incapaz de progresar de modo regular como las demás ciencias, y periódicamente tiene que comenzar de nuevo. 2.º) Es incapaz de poner de acuerdo a los pensadores. En esta argumentación lo que queda sobreentendido es que, para ser ciencia, la metafísica ha de ser del mismo tipo que «las ciencias» (matemáticas y física). ¿Bajo qué condiciones podrá entonces la metafísica acceder al estatuto de ciencia? Para responder a esta pregunta habrá que averiguar cuáles son las condiciones del conocimiento científico en las ciencias ya existentes. Puede sostenerse por lo tanto que el eje alrededor del cual trata Kant de solventar el problema de la metafísica es el análisis del conocimiento científico. Tal examen se centra en el estudio de la relación entre las representaciones intelectuales con su objeto.

Teniendo en cuenta lo anterior, el denominado «problema crítico» tiene ya su inicio entre 1770 y 1772. En la *Disertación* de 1770 Kant había descubierto ya la aprioridad del espacio y del tiempo; pero ahí no había explicado suficientemente la relación entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. Es más, Kant expresó la naturaleza de las representaciones intelectuales de un modo negativo, al sostener que no son modificaciones del alma producidas por el objeto. Las sucesivas reflexiones sobre la constitución del conocimiento científico y

sobre la posible relación entre la sensibilidad y el conocimiento intelectual abocaron a la cuestión central que habría de iniciar el planteamiento crítico: cuáles son los límites del humano conocer y, con ello, a la pregunta sobre cómo pueden las representaciones intelectuales –que reposan sobre nuestra actividad interna– concordar con unos objetos que no son a su vez producidos por ellas.

Se trata de dar cuenta del conocimiento científico, esto es, de un conocimiento que es universal y necesario por definición, y ello teniendo en cuenta que la experiencia únicamente nos ofrece casos particulares y contingentes. Kant se apoya en su investigación en el hecho de que si se elimina de la experiencia aquello que pertenece a los sentidos, puede advertirse que en la mente humana permanecen ciertos conceptos que no poseen el carácter contingente que se atribuye al conocimiento sensible, sino que gozan de verdadera necesidad y estricta universalidad, cualidades que el conocer sensible no está en modo alguno autorizado a proporcionar. Puede por ello suponerse que no todo nuestro conocimiento proviene de la experiencia, aunque todo él comience en ella. Eso que no proviene de la experiencia, pero que es imprescindible para un conocimiento científico es independiente, esto es, *a priori*.

Así pues, para averiguar las relaciones entre las representaciones y sus objetos no parece haber dificultad en el caso del conocimiento sensible, pues la afección sensible explica bien la relación entre la representación y su objeto. Pero cuando se trata del conocimiento intelectual, o bien habría que suponer que la representación produce el objeto, o bien que el objeto produce la representación. Ninguno de estos dos supuestos es compatible con el planteamiento kantiano; pues Kant da por supuesto en este punto que las representaciones intelectuales o conceptos no son extraídos de lo sensible, sino que tienen su sede natural en la naturaleza propia del entendimiento, esto es, que son *a priori*.

El hito fundamental en este respecto lo representa la carta que Kant escribe a Marcus Hertz el 21 de febrero de 1772, de la que debe destacarse el siguiente pasaje: «¿Cuál es el fundamento sobre el que reposa la relación de lo que se llama en nosotros representación al objeto? Si la representación no comprende sino el modo como el sujeto es afectado por el objeto, entonces es fácil ver cómo aquella puede ser conforme a este, a la manera como el efecto lo es a su causa, y cómo esta determinación de nuestro espíritu puede representar algo, es decir, tener un objeto. Así las representaciones pasivas o sensibles tienen una relación comprensible con los objetos y con los principios que derivan de la naturaleza de nuestra alma, y poseen un valor comprensible para todas las cosas, en la medida en que ellas deben ser objeto de los sentidos. (...) Pero nuestro entendimiento no es por sus representaciones la causa del objeto (con la sola excepción de los fines buenos en la moral) y el objeto no es tampoco la causa de las representaciones del entendimiento (*in sensu reali*). Los puros conceptos del entendimiento no pueden, por tanto, ni ser abstraídos de las impresiones de los sentidos, ni expresan, gracias a los sentidos, la receptividad de las representaciones, sino que de-

ben tener su fuente en la naturaleza del alma, pero en cualquier caso sin ser producidos por el objeto o producir ellos el objeto mismo»[3].

Kant ha de justificar cómo es posible un conocimiento de objetos sin pasar por los objetos; este conocimiento debe a su vez explicar cómo el entendimiento puede superar sus conceptos en dirección a lo sensible. Ambas hipótesis constituyen el centro de gravedad de la *Crítica de la razón pura*, esto es, lo que se ha denominado como «revolución copernicana» y la cuestión de los juicios sintéticos *a priori*.

Lo peculiar del planteamiento kantiano es, en primer lugar, la reducción de «cosa» a «objeto», que confirma la fundamentación de la realidad en la actividad cognoscitiva, la dependencia del ser respecto del conocimiento. Y, en segundo lugar y en consonancia con ello, que aborda el tema del objeto dirigiendo su atención al sujeto y a sus facultades de conocimiento: «Nuestro primer y principal problema –escribe– versa, pues, sobre la posibilidad de todo conocimiento *a priori*, como un conocimiento existente por sí y que no necesita ser extraído de los objetos»[4]. Se trata de un método reflexivo, el cual no apunta hacia las cosas, sino a la mediación que las hace posibles como objetos de conocimiento, es decir, al sujeto.

En un texto fundamental de la primera *Crítica* se expresa del siguiente modo: «Hasta aquí se admitía que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero, en esta hipótesis, todos nuestros esfuerzos por lograr de ellos algún juicio *a priori* por conceptos con el que extender nuestro conocimiento no conducían a nada. Probemos, pues, si no seremos más afortunados en los problemas de la metafísica, suponiendo que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento, lo cual se acomoda ya más con la posibilidad deseada de un conocimiento *a priori* de estos objetos que nos diga algo de ellos antes de que nos sean dados. Sucede en esto algo semejante a la primera idea de Copérnico. Viendo este que no salía adelante en la explicación de los movimientos del cielo partiendo del supuesto de que el ejército de los astros daba vueltas en torno al espectador, intentó si no tendría más éxito haciendo dar vueltas al mismo espectador en torno a los astros inmóviles»[5]. Con esta propuesta Kant discrepa de la doctrina empirista, según la cual todos nuestros conceptos provienen de una generalización de la experiencia; pero tampoco acepta el innatismo racionalista. Considera entonces que bien puede haber conceptos que la mente humana forme por sí misma con ocasión de la experiencia; en otras palabras, cabe suponer conceptos *a priori*, que no proceden de la experiencia, pero que se aplican a ella para determinarla.

3. AK X, 130.
4. *Reflexión* n.º 4633; AK XVII, 616.
5. *Crítica de la razón pura*, B XVI.

El conocimiento científico tiene entonces cierto carácter de aprioridad, pues no es extraído del objeto; en ello residen su necesidad y su universalidad. Los conceptos ya no serán signos que remitan intencionalmente a la realidad, sino estructuras funcionales de la inteligencia; no expresan contenidos, sino que son puras funciones que manifiestan los diversos modos de actuar el entendimiento en orden a hacer inteligible una realidad que, de suyo, nos es desconocida; y que permanecería desconocida si los conceptos de nuestro entendimiento no la determinasen y configurasen. Con ello, lo propiamente conocido no será la realidad de las cosas sino nuestro modo, *a priori*, de hacerla cognoscible.

Ahora bien, ese conocimiento *a priori* tiene como finalidad dirigirse a la experiencia para configurarla según sus principios: sobre tal planteamiento reposa la concepción de los juicios sintéticos *a priori*, como condición ineludible para toda ciencia. La *Crítica de la razón pura* analizará cómo se dan tales juicios en la constitución de las ciencias ya existentes, la matemática y la física, para concluir con el examen de su posibilidad en la metafísica.

Se entiende desde lo anterior que el sujeto cognoscente desempeña una función activa en la constitución del objeto. Aquí, la noción de sujeto no se reduce a la idea de un sujeto psicológico o empírico, sino que apunta a una consideración «trascendental». El término trascendental se aplica en Kant al método reflexivo empleado por él. Expresa el conjunto de leyes internas del entendimiento que son condición de la experiencia y sobre las cuales indaga la filosofía crítica: «Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa no tanto de objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*. Un sistema de tales conceptos se llamaría *filosofía trascendental*»[6]. Lo trascendental se refiere entonces aquí a las condiciones de posibilidad del conocimiento de un objeto; pues bien, según Kant estas condiciones de posibilidad se hallan en el sujeto mismo. Dicho de otro modo: las condiciones de posibilidad para conocer un objeto son ciertas determinaciones *a priori* que configuran ya el objeto en el pensamiento humano, de tal modo que pueden aplicarse a la experiencia sin que ésta sea determinante del objeto de conocimiento, pero sí condición. Con estos presupuestos escribe Kant su primera *Crítica*, constituyendo un «idealismo trascendental» que ha transformado radicalmente la filosofía moderna.

Se entiende desde lo anterior que la necesidad de una crítica del conocimiento es ineludible: se precisa «una investigación crítica de la facultad de la razón respecto de todos los conocimientos que puede aspirar a conseguir, independientemente de toda experiencia»[7]. No será una investigación empírica o psicológica, sino un examen de las condiciones presentes en el sujeto cognoscitivo y que posibilitan el conocimiento de los objetos. Una tal investigación, como se ha dicho, se

6. *Crítica de la razón pura*, B 25.
7. *Ibídem*, A XII.

llama «trascendental» pues indaga no los contenidos materiales, sino los elementos formales del conocer, las condiciones *a priori*, necesarias, del conocimiento de objetos. La *Crítica de la razón pura* viene a ser entonces la investigación de las condiciones de posibilidad de un conocimiento universal y necesario que, por ser tal, no es experiencial. Y su objetivo último viene a ser el responder a la pregunta: ¿cómo es posible un conocimiento universal y necesario de una realidad que únicamente nos ofrece de sí misma algo contingente? La pregunta equivale a esta otra: ¿Cómo es posible un conocimiento *a priori* de los objetos de la experiencia? Estas cuestiones se examinan con detenimiento a propósito de la matemática y de la física, para abocar a la perenne cuestión de la posibilidad de la metafísica como ciencia.

V. Crítica de la razón pura

El propósito de la obra de 1781 es explicado bien por Kant en los Prólogos a la primera y segunda ediciones de la misma. Se trata de una empresa jamás acometida en la historia del humano pensar, y que consiste en que la razón debe «instituir un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *Crítica de la razón pura*» [8]. Como se ha visto, lo que está en juego es la posibilidad de la metafísica como ciencia; y se trata ahora de que la razón se examine a sí misma con respecto a los conocimientos que puede adquirir y poseer al margen de toda experiencia y que, a su vez, deben configurarla.

En el sentido apuntado, la *Crítica de la razón pura* busca asentar los fundamentos de la facultad de razonar, analizando tal facultad –«sede» de la metafísica– según los seguros criterios del conocimiento científico. Ese es el motivo por el cual la crítica a la que Kant somete la razón tendrá como resultado la negación de un estatuto de conocimiento científico a todo aquello que trascienda la frontera de la experiencia posible. Por ello, al final de la *Crítica de la razón pura* Kant legará a la posteridad una metafísica cuyo deber consiste en ocuparse exclusivamente de la posibilidad y de los límites de la facultad de razonar. Advierte en este sentido que no deben traspasarse los límites de la experiencia con la sola razón especulativa: tal es la consecuencia de tomar la ciencia físico-natural como modelo paradigmático de conocimiento científico. Tendrá que ser la razón en su uso práctico (*Crítica de la razón práctica*) la que alcance el concepto racional y trascendente de lo incondicionado, eterna aspiración de la metafísica de todos los tiempos.

* * *

8. *Crítica de la razón pura*, A XI-XII.

Una vez señalados los objetivos generales de la *Crítica de la razón pura*, se expone a continuación la estructura de la obra. Se divide esta en dos grandes partes: Teoría de los elementos y Teoría del método. Dentro de la Teoría de los elementos se encuentran la Estética y la Lógica, comprendiendo esta última la Analítica y la Dialéctica. Puesto que en todos los casos se trata de un análisis reflexivo sobre las diversas facultades cognoscitivas (sensibilidad, entendimiento y razón), Kant añade el calificativo de «trascendental» a las diversas partes de esta su primera *Crítica*.

Doctrina trascendental de los elementos:

— *Estética trascendental* (crítica de la sensibilidad)

— *Lógica trascendental*

- *Analítica trascendental* (crítica del entendimiento)
- *Analítica de los conceptos*
- *Analítica de los principios*

— *Dialéctica trascendental* (crítica de la razón)

Doctrina trascendental del método:

— *Disciplina, canon, arquitectónica* e *historia* de la razón pura

1. *Los juicios sintéticos* a priori

La cuestión de los conocimientos *a priori* ha centrado la atención de Kant desde un comienzo; se trata de conocimientos que no derivan de la experiencia particular y que por ello pueden gozar de la universalidad y de la necesidad requeridas en el ámbito propiamente científico. En este sentido, es preciso averiguar si existe un conocimiento independiente de la experiencia que dé razón de la necesidad de nuestros conocimientos: «El tema capital es siempre qué y cuánto pueden conocer entendimiento y razón independientemente de toda experiencia»[9]. En principio la existencia de juicios *a priori* es incuestionable y, puesto que los caracteres mencionados de universalidad y necesidad no los proporciona la experiencia, es preciso concluir que pertenecen a la estructura lógica, no psicológica, del sujeto cognoscente y que, siendo previos a la experiencia, la hacen posible como objeto de conocimiento. En contraposición a ello, los juicios sintéticos son aquellos que, por su origen, se basan en hechos particulares y contingentes, por ello no poseen universalidad y necesidad estrictas, sino solamente aproximadas. En este sentido, Kant estaba de acuerdo con Hume en la tesis que sostiene que de la experiencia no se pueden derivar la necesidad y la universalidad estrictas; luego tales características deben ser o proceder *a priori*. Hay, ya se-

9. *Crítica de la razón pura*, A XVIII.

gún Kant, un amplio campo de conocimientos que son *a priori*, esto es, que los tenemos y no proceden de la experiencia.

Partiendo de lo anterior, Kant trata de averiguar la posibilidad de un determinado tipo de juicios que, siendo *a priori*, tengan relación con la experiencia, aportando de hecho nuevos conocimientos. Analiza entonces la naturaleza de dos tipos de juicios comúnmente admitidos en la filosofía: analíticos y sintéticos. Esta división no se basa en el origen o fuente de la que surge el conocimiento, sino que apunta al fundamento de la relación entre el predicado y el sujeto en los juicios.

En los juicios analíticos el concepto del predicado está contenido en el concepto del sujeto; de tal modo que el análisis racional de la noción del sujeto muestra que el predicado le pertenece: por ese motivo puede decirse que en ellos «la relación entre predicado y sujeto se piensa mediante la identidad» [10]. Para la verificación de estos juicios no hay que acudir a otra fuente distinta al propio concepto del sujeto. Se trata entonces de juicios explicativos, pues en ellos el predicado no añade nada nuevo al sujeto; por ello sostiene Kant que estos juicios no aumentan nuestro conocimiento, pues se limitan a expresar lo que se pensaba ya al pensar el sujeto.

En los juicios sintéticos, el predicado se halla fuera del concepto del sujeto, aunque tenga conexión con él: son empíricos o *a posteriori*. Se trata de juicios extensivos, porque añaden al concepto de sujeto algo que implícitamente no estaba contenido en él; la relación entre el predicado y el sujeto se basa pues en la experiencia, que es contingente.

A lo largo de este análisis de los diversos tipos de juicios, Kant se separa del racionalismo al advertir que la necesidad no reside tanto en lo analítico cuanto en lo *a priori*. Partiendo de ahí, intenta crear un puente entre lo *a priori* y la experiencia, de tal modo que la necesidad y la universalidad de lo primero, aplicada a la experiencia, confieran a esta última la necesidad y la universalidad. De este modo quedará establecido el conocimiento científico: la condición de la existencia y del progreso de las ciencias consiste en la posibilidad de que puedan formularse juicios sintéticos *a priori*. Un ejemplo de juicio sintético *a priori* sería: «Todo lo que ocurre tiene una causa» [11]. En este caso, el predicado: «tener una causa» no está contenido en el sujeto: «todo lo que ocurre», por tanto, no es un juicio meramente explicativo, sino que amplía nuestro conocimiento. Es, al mismo tiempo, un juicio *a priori*, pues posee universalidad y necesidad. La proposición procede en parte de la experiencia, pues sólo por la experiencia adquirimos la idea de cosas que ocurren; pero la conexión entre el predicado y el sujeto está dada *a priori*; pues no se trata, como pretendía el empirismo, de una generalización de la experiencia alcanzada por inducción. El criterio entonces de distinción

10. *Crítica de la razón pura*, A 7; B 10.
11. *Ibídem*, B 13; A 9.

entre el conocimiento puro o *a priori* y el meramente empírico reside en el carácter de necesidad y universalidad del primero; esos caracteres no pueden ser jamás extraídos de la experiencia, luego deben ser atributos exclusivos del pensamiento. Su presencia delata, en definitiva, una fuente de conocimiento que no es la experiencia. Tal es la base de la propuesta kantiana relativa a la existencia de los juicios sintéticos *a priori* en las ciencias.

En el caso de la matemática y de la física –de las que no cabe dudar sobre su condición de ciencias– bastará con preguntarse *cómo* se dan en ellas los juicios sintéticos *a priori*; a esta tarea se aplicarán, respectivamente, la Estética trascendental y la Analítica trascendental. Pero en el caso de la metafísica, acerca de la cual existen graves dudas, será preciso cuestionarse previamente *si* en ella son posibles tales juicios, tarea esta acometida en la Dialéctica trascendental.

2. *Estética trascendental*

La Estética trascendental es la parte de la *Crítica de la razón pura* que pretende llevar a cabo un examen del conocimiento sensible, para fundamentar su objetividad y demostrar, en última instancia, la existencia de juicios sintéticos *a priori* en las matemáticas. El término «estética» es utilizado aquí en su sentido etimológico, esto es, como teoría del conocimiento sensible o doctrina de la percepción sensible. En la medida en que se trata de una «estética trascendental», Kant examinará aquí con especial atención los elementos *a priori* del conocimiento sensible: se trata entonces de una «crítica de la sensibilidad».

Desde el programa kantiano esbozado hasta ahora se comprende que, ya para el Kant crítico, todo conocimiento humano empieza con la experiencia, pues nuestro espíritu sólo se despierta y se pone en acción cuando los sentidos le proporcionan los objetos. Ahora bien, no todo nuestro conocimiento proviene de la experiencia, pues cuando formulamos juicios universales y necesarios hallamos que su último fundamento no reside en la experiencia, la cual únicamente muestra casos particulares y contingentes. La universalidad y la necesidad de los juicios deben ser entonces *a priori*, esto es, fundarse en el propio sujeto cognoscente.

Con estas palabras expresa el propio Kant su planteamiento: «No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues, ¿por medio de qué iba a despertar nuestra facultad de conocer y ponerse en actividad, si no es por medio de objetos que mueven nuestros sentidos y que, de una parte, producen por sí mismos representaciones y, de la otra, ponen en movimiento nuestra facultad intelectual a fin de que compare, una o separe estas representaciones y trabaje así la materia bruta de las impresiones sensibles para sacar de ellas un conocimiento de objetos, aquel conocimiento que llamamos experiencia? Así, en cuanto al tiempo, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia, y todo conocimiento comienza por ella. (...) Ahora bien, si todo nues-

tro conocimiento comienza con la experiencia, no se origina todo él de la experiencia» [12].

Efectivamente, la experiencia –sensible– puede informarnos acerca de lo que algo es, pero no nos dice que ese hecho deba ser necesariamente así y no de otra manera. Puede por tanto presumirse que nuestro conocimiento sea una síntesis de lo que recibimos a través de las impresiones sensibles y de lo que nuestra facultad de conocer aporta desde sí misma. La *Crítica de la razón pura* constituye un ejercicio para averiguar el mecanismo de este proceso cognoscitivo. Su primer momento es la Estética trascendental.

a) Nociones fundamentales

Kant define la Estética trascendental como la «ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad» [13]: en este primer nivel se trata por tanto de averiguar y, por así decir, aislar, el elemento *a priori* ya existente en el conocimiento sensible. Con esta finalidad, incorpora a su programa una serie de nociones de capital importancia a la hora de comprender el conjunto del planteamiento crítico.

En primer lugar, la *sensibilidad* es según Kant la facultad humana que permite recibir las representaciones, en la medida en que –en este nivel– el espíritu es afectado por los objetos. En este sentido, sensibilidad y *receptividad* son sinónimos: se trata de una capacidad pasiva, la cual supone que el objeto de conocimiento nos es dado y que debe afectar de alguna manera al espíritu humano. En consonancia con ello, la *sensación* es el hecho mismo de la afección; esto es, la *impresión* o el efecto de un objeto sobre la sensibilidad o capacidad de recibir impresiones.

Cuando los objetos son recibidos por la sensibilidad, esta nos proporciona intuiciones, sensibles o empíricas en este caso. Por ello la sensibilidad debe comprenderse, en última instancia, como la capacidad para recibir intuiciones empíricas: «Los objetos nos vienen, pues, dados mediante la sensibilidad, y ella es la única que nos suministra intuiciones» [14]. La *intuición* tiene lugar entonces cuando el objeto es dado o afecta a la sensibilidad, y es –la intuición– el único modo por el que un conocimiento se relaciona inmediatamente con su objeto. Conviene tener en cuenta a este respecto que para Kant toda intuición es sensible y que por medio de ella el objeto es dado; una intuición intelectual sería propia de un entendimiento creador.

El objeto de la intuición empírica es en su principio algo aún indeterminado, que deberá posteriormente ser *pensado*, en un nivel superior, por el entendimien-

12. *Crítica de la razón pura*, B 1.
13. *Ibídem*, A 21; B 33.
14. *Ibídem*, A 19; B 33.

to; asunto este que Kant examinará en la Analítica trascendental[15]. A ese objeto indeterminado de una intuición empírica se denomina *fenómeno*, noción capital en toda la filosofía trascendental kantiana.

En todo fenómeno es preciso distinguir una materia y una forma. La *materia* del fenómeno es lo que corresponde a la sensación, contiene multiplicidad y se alcanza en la intuición empírica. La *forma* es lo que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado según ciertas relaciones. La materia de los fenómenos es siempre *a posteriori*, puesto que corresponde a lo dado o recibido en la sensibilidad; pero la forma tiene su sede *a priori* en el psiquismo. Esta última puede por tanto recibir un examen independientemente de las sensaciones; y, en este sentido, puede considerarse como una *intuición pura* o forma pura, o sea, no empírica, de la misma intuición sensible; puesto que está referida a lo material y a lo sensible del dato fenoménico. La intuición pura, en cuanto intuición, es una representación sensible; pero, en cuanto *a priori*, deja de lado todo lo que es empírico, aunque se halle determinada a ordenar lo múltiple de la sensación.

Con los presupuestos descritos hasta ahora puede afirmarse que Kant ya ha puesto las bases para solucionar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en el nivel que nos ocupa. El carácter sintético, en la sensibilidad, viene determinado por lo que nos es dado y que tiene su último fundamento en la experiencia sensible. El carácter de aprioridad es ofrecido a través del descubrimiento de la forma del fenómeno, la cual es una intuición que no nos proporciona un contenido o una materia, pues se trata de una forma; conservando además cierta relación con lo sensible, pues aunque no se encuentra contenida en la materialidad de lo sensible, configura o conforma esa materialidad, dotándole de la unidad requerida en todo conocimiento. Este principio formal es, en última instancia, la condición de posibilidad de los fenómenos.

La Estética trascendental consiste entonces en el estudio de esa forma de los fenómenos, que, sin ser sensible, es la condición de posibilidad del conocimiento sensible; es decir, es la condición de que lo inicialmente dado como múltiple y diverso sea revestido de una unidad inteligible.

En su análisis de la sensibilidad, Kant descubre dos intuiciones puras o formas, en las cuales no hay nada que pertenezca a la sensación, pero cuya única finalidad consiste en estructurar, ya desde el propio psiquismo humano, lo dado en la sensibilidad. Se trata de las formas del espacio y del tiempo, las cuales se hallan *a priori* en el espíritu y subyacen a toda intuición sensible.

15. Por ello el pensamiento –en general–, para ser objetivo, debe referirse directa o indirectamente a la sensibilidad.

b) Espacio y tiempo como formas a priori

La tesis kantiana que acaba de enunciarse constituye en esta etapa crítica la solución que Kant da al problema del espacio y del tiempo que se había planteado en el periodo precrítico. Para Newton, el espacio y el tiempo eran algo real; Leibniz sostenía que espacio y tiempo son las relaciones de las cosas entre sí. Kant advierte ahora que todo conocimiento sensible se realiza en un espacio y en un tiempo, de tal modo que no podemos representarnos nada si no es en un espacio y dentro de un proceso temporal. Deben pensarse entonces como la forma general de la intuición sensible y, por tanto, presentes únicamente en la constitución subjetiva de nuestro espíritu, sin la cual no podrían ser atribuidos a ninguna cosa.

Espacio y tiempo no son por tanto algo real en sí mismo, ni expresan relaciones de coexistencia o de sucesión entre cosas reales, sino que son la forma *a priori* del conocimiento sensible. Para averiguar la naturaleza de las representaciones de espacio y tiempo, así como para demostrar su tesis, Kant lleva a cabo en primer lugar una *exposición metafísica*, que tiene por fin verificar que espacio y tiempo son de hecho la forma *a priori* de la sensibilidad. En segundo lugar, establece una *exposición trascendental*, en la cual confirma y justifica que espacio y tiempo deben ser necesariamente lo que son, como única condición de posibilidad de la ciencia matemática.

En su *exposición metafísica* explica entonces Kant que las nociones de espacio y de tiempo no son algo adquirido *a posteriori*, es decir, que no dependen del hecho de la experiencia sensible; antes al contrario, la posibilidad misma de la experiencia depende las condiciones espacio-temporales. Esta tesis queda probada al advertir que, en cuanto seres humanos, no podemos imaginar que no haya en absoluto espacio o tiempo y, sin embargo, sí podemos imaginar la no existencia de un objeto cualquiera en el espacio o de cierto suceso en el tiempo. De este modo se expresa el propio Kant: «No podemos representarnos nunca que no haya espacio, aunque podemos pensar muy bien que no se encuentre en él objeto alguno» [16]. De manera semejante, «no podemos suprimir el tiempo, pero podemos muy bien sacar del tiempo los fenómenos» [17].

Espacio y tiempo no son entonces una suerte de objetos que nos encontremos a lo largo del camino de nuestra experiencia sensible, sino que vienen a ser como el horizonte general desde el cual nos representamos los objetos al nivel de la experiencia sensible. Este hecho lleva a Kant a sostener que se trata de formas *a priori* ínsitas en el sujeto cognoscente y que condiciona, al nivel de la sensibilidad, el humano conocer.

Se trata por tanto de intuiciones puras o *a priori*; quiere ello confirmar que no son conceptos del entendimiento, sino intuiciones, y por lo tanto, destinadas a

16. *Crítica de la razón pura*, A 24; B 38-39.
17. *Ibídem*, A 31; B 46.

la configuración del conocimiento sensible. Con estas afirmaciones Kant supera tanto el empirismo de Hume como el racionalismo de corte leibniziano.

La *exposición trascendental* del espacio y el tiempo supone una justificación o deducción de su carácter de «intuiciones *a priori*». Con las explicaciones dadas hasta ahora, Kant ha demostrado ya la posibilidad de la existencia de intuiciones *a priori*, las cuales a su vez posibilitan la conjunción entre lo sintético y lo *a priori*.

Una intuición *a priori* es posible porque no se refiere a los objetos mismos, sino a la región o ámbito formal de los fenómenos. Es decir, son como el contorno o la perspectiva previa, *conditio sine qua non*, en y desde la cual aparecen los objetos al conocimiento sensible. En este sentido habla Kant de espacio y de tiempo como el «horizonte trascendental» en el cual se presentan los objetos; tal horizonte trascendental, puesto que no es percibido de modo inmediato en la intuición empírica, no puede sino ser una forma estructural del psiquismo humano.

La explicación anterior es, ciertamente, una «deducción trascendental» del espacio y del tiempo; pues se trata de «la explicación de un conocimiento como un principio por donde puede conocerse la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*» [18]. Espacio y tiempo son, pues, de derecho, intuiciones puras (*a priori*) de la sensibilidad, que se hallan en nuestro espíritu antes de toda percepción de un objeto; siendo por tanto la condición de posibilidad de esa percepción de objetos.

* * *

A través de las explicaciones anteriores, Kant perseguía demostrar el carácter científico de la matemática. Tras lo expuesto, esto último queda establecido a modo de conclusión en la *Crítica de la razón pura*. Ciertamente, la matemática no es una ciencia que proceda analíticamente, simplemente descomponiendo sus conceptos; sino que construye sus conceptos. Esto se muestra en las dos partes que integran tal ciencia: la geometría y la aritmética. La primera tiene en su base la posibilidad o la imposibilidad de la construcción de figuras en el espacio. La segunda construye el concepto de número mediante la adición sucesiva de unidades en el tiempo. Ambas tienen entonces como fundamento las intuiciones de espacio y de tiempo en el sentido explicado anteriormente.

Además, los enunciados de las matemáticas tienen un carácter apodíctico, necesario y universal. Entonces, si las condiciones espacio-temporales de la intuición sensible fuesen contingentes y empíricas, no sería posible enunciar tales juicios universales. No queda sino que el espacio y el tiempo, que permiten la construcción de los conceptos de la geometría y de la aritmética, se hallen *a prio-*

18. *Crítica de la razón pura*, B 40.

ri en el espíritu, esto es, que sean intuiciones puras: es el único modo de salvar el carácter necesario y universal de la ciencia. Kant piensa haber demostrado así la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en las matemáticas.

* * *

En conclusión, espacio y tiempo poseen *realidad empírica*, puesto que se refieren a la experiencia; y ello en la medida en que nada puede sernos dado que no esté sometido a las condiciones espacio-temporales. Pero poseen además, *idealidad trascendental*, ya que serían nada si se abandonase la condición de posibilidad de toda experiencia.

Realidad empírica e idealidad trascendental del espacio y del tiempo significa que estas intuiciones puras no representan ninguna propiedad de las cosas en sí mismas ni en su recíproca relación; no son determinaciones que pertenezcan a los objetos mismos: son formas de nuestro modo de recibir los fenómenos. Entendemos entonces que el espacio es «la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, bajo la cual nos es posible la intuición externa» [19]. A su vez, «el tiempo es la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno» [20]. Siendo formas del sentido externo y del sentido interno, nada podrá sernos dado –y posteriormente pensado por el entendimiento– que no esté sometido a las condiciones espacio-temporales; las cuales son como el marco subjetivo en el que todo conocimiento humano ha de quedar encuadrado.

Puede avizorarse ya el destino que le ha de esperar a la metafísica en este estado de cosas. En efecto, como va a verse a continuación, el entendimiento no tiene otra función más que pensar lo que la sensibilidad le ofrece y elevar de este modo el fenómeno a la categoría de concepto o auténtico objeto de conocimiento; pero siempre, y esto es importante, refiriéndose a lo sensible. Se podrán entonces representar nociones metafísicas, pero estas carecerán de fundamento real.

3. *Analítica trascendental*

Hemos estudiado hasta ahora el conocimiento sensitivo; procede a continuación abordar el conocimiento intelectual, en su doble dimensión de entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*). La Analítica trascendental –investigación sobre el entendimiento– forma parte, junto con la Dialéctica trascendental –que se ocupa de la razón– del apartado correspondiente a la Lógica trascendental en la *Crítica de la razón pura*. La Lógica trascendental tiene como intención general de-

19. *Crítica de la razón pura*, A 26; B 42.
20. *Ibídem*, A33; B 49.

terminar la validez objetiva y *a priori* del conocimiento intelectual; juzgará por tanto las condiciones bajo las cuales todo objeto puede y debe ser pensado. En este sentido es considerada por Kant como una lógica de la verdad.

Tratándose de un análisis trascendental, en la Analítica se intentará averiguar qué es aquello que, en nuestro conocimiento, proviene únicamente del entendimiento. Así como en el caso de la sensibilidad se aislaba su elemento formal, aquí «aislamos el entendimiento y tomamos de nuestros conocimientos únicamente la parte del pensamiento que no procede más que del entendimiento» [21]; y ello con la finalidad de elevar el fenómeno a objeto. Pues, en efecto, la finalidad del elemento *a priori* del entendimiento consiste en llevar a cabo una unificación superior de lo dado en la sensibilidad y obtenido por medio del fenómeno.

El conocimiento sensible debe culminar, pues, en el entendimiento, tal como lo expone Kant en un célebre pasaje de la *Crítica*: «Nuestro conocimiento se origina en el espíritu de dos fuentes fundamentales: la primera es el poder de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones); la segunda el de conocer un objeto mediante esas representaciones (la espontaneidad de los conceptos). Por la primera un objeto nos es dado; por la segunda es pensado en relación con esta representación (como simple determinación del espíritu). Intuición y concepto constituyen los dos elementos de todo nuestro conocimiento, de suerte que ni los conceptos sin una intuición correspondiente, ni la intuición sin conceptos pueden darnos conocimiento. (...) Sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y sin el entendimiento ningún objeto sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas. Tan necesario es, pues, hacer a los conceptos sensibles (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer a las intuiciones inteligibles (es decir, someterlas a conceptos). Las dos facultades no pueden cambiar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. Sólo de su unión puede salir el conocimiento» [22].

Del texto que acabamos de citar debe derivarse que la sensibilidad y el entendimiento se complementan necesariamente a la hora de constituir el conocimiento intelectual. Lo que el entendimiento añade a lo obtenido en el nivel de la sensibilidad son los conceptos o categorías, los cuales integran bajo una unidad superior la multiplicidad de los fenómenos. Sobre estos conceptos pueden enunciarse las proposiciones y las leyes universales que, en última instancia, regulan la naturaleza. De ahí que esta parte de la *Crítica de la razón pura* se divida en dos apartados: analítica de los conceptos y analítica de los principios.

21. *Crítica de la razón pura*, A 62; B 87.
22. *Ibídem*, A 50-51; B 74-76.

a) Los conceptos puros del entendimiento

1.º) Deducción metafísica de los conceptos

La Estética trascendental había estudiado las condiciones bajo las cuales es posible la formulación de juicios sintéticos *a priori* en las ciencias matemáticas. En la Analítica se aborda el problema de la física, en cuanto ciencia de la naturaleza. Se trata –en la física– de determinar la existencia y la realidad de las leyes que rigen la aparición y la desaparición de los propios fenómenos. La pregunta es ahora la siguiente: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la física? Y esto quiere decir: ¿Cómo es posible que tengamos un conocimiento *a priori* de objetos que se refieren a la realidad física?

La facultad que interviene en este momento es el entendimiento; y, así como lo propio de la sensibilidad eran las intuiciones, lo característico del entendimiento son los conceptos. La analítica de los conceptos consiste entonces en «la *descomposición* –poco practicada todavía– *de la capacidad misma del entendimiento*, a fin de investigar la posibilidad de los conceptos *a priori* buscándolos sólo en el entendimiento como su lugar de procedencia y analizando su uso puro en general» [23]. Como se ve, Kant está hablando aquí de conceptos que no son empíricos, es decir, que no proceden –sea por abstracción, sea por cualquier otro medio– de lo sensible; pues, como acabamos de leer, han de buscarse únicamente en el entendimiento como lugar de procedencia. Además, para que esta analítica alcance su finalidad los conceptos hallados deben ser elementales y constituir una tabla o esquema completo que abarque todo el campo del entendimiento.

Así pues, después de haber ordenado la diversidad de sensaciones recibidas por la sensibilidad bajo las intuiciones puras o las formas de espacio y de tiempo, es preciso llevar a cabo una segunda ordenación de los conocimientos obtenidos por medio de la facultad sensible; y ello con el fin de llegar a obtener un verdadero objeto de conocimiento. Es la facultad intelectual la encargada de realizar esa segunda ordenación o unificación a través de sus propias formas *a priori*, que son los conceptos o categorías.

Resulta muy importante en esta empresa acceder a una tabla completa de los conceptos puros del entendimiento, y que además se halle lógicamente estructurada, de manera que pueda darse una explicación cabal de ella. De otro modo se incurriría en la arbitrariedad a la hora de justificar el conocimiento intelectual y científico. Se trata, pues, de descubrir por medio de un análisis o descomposición todos los conceptos puros (*a priori*) del entendimiento, en su debida ordenación y lugar; dado que esta búsqueda no puede hacerse al azar, debe encontrarse un principio ordenador y clasificador, una suerte de «hilo conductor». Esta clave la halla Kant en el entendimiento como «facultad de juzgar» o en la *forma lógica*

23. *Crítica de la razón pura*, A 65-66; B 90.

del juicio. Dicho de otro modo, el entendimiento es la facultad de los conceptos y el uso que puede hacer de tales conceptos es servirse de ellos como medios para juzgar. Ahora bien, puesto que el juicio es una función de unidad o de síntesis, a partir de una clasificación de los juicios podrán obtenerse los tipos de conceptos o categorías existentes en el entendimiento humano.

Para el análisis de los juicios, Kant tiene en cuenta la división establecida por Aristóteles en su lógica formal, y nos presenta la siguiente tabla:

Según la *cantidad*, la división de los juicios se conoce por medio del sujeto, y pueden ser entonces: *universales*, *particulares* y *singulares*.

Según la *cualidad*, la división de los juicios se conoce por la cópula, encontrándose así los juicios: *afirmativos*, *negativos* e *infinitos*.

La división según la *relación* encierra las relaciones del pensar en los juicios, y son: *categóricos*, *hipotéticos* y *disyuntivos*.

Finalmente, la división según la *modalidad* expresa el modo lógico como el predicado se atribuye al sujeto. Hallamos aquí los juicios: *problemáticos*, *asertóricos* y *apodícticos*.

Partiendo de la tabla anterior de los juicios deduce Kant los conceptos puros del entendimiento o categorías, estableciendo que hay tantos conceptos puros del entendimiento referidos *a priori* a objetos de la intuición en general como funciones lógicas de todos los juicios posibles hubo en la tabla anterior. Así, la tabla de las categorías deriva de la de los juicios, porque «el mismo entendimiento y por medio de los mismos actos con que produjo en los conceptos la forma lógica de un juicio a través de la unidad analítica, introduce también en sus representaciones un contenido trascendental a través de la unidad sintética de lo diverso de la intuición» [24]. Esto es, así como el juicio es una función que introduce una unidad en los conceptos, estos, por su parte, son síntesis unificadoras de lo dado en la intuición. Las categorías quedan entonces establecidas del siguiente modo:

De la *cantidad*: *Unidad*, *pluralidad*, *totalidad*.

De la *cualidad*: *Realidad*, *negación*, *limitación*.

De la *relación*: *Sustancia* y *accidentes*, *causalidad*, *acción* y *pasión*.

De la *modalidad*: *Posibilidad*, *existencia* y *necesidad*.

Según Kant, la función intelectual de formular juicios es a la vez la función intelectual de determinar la objetividad –realidad– de un conocimiento. Por su parte, los conceptos obtenidos se refieren a los objetos mediante la previa intuición sensible; por ello, la relación de los conceptos con los objetos es mediata, apoyándose siempre en la intuición sensible: en este sentido, el concepto es «representación de una representación», no conteniendo en sí mismo nada sensible. Además,

24. *Crítica de la razón pura*, A 79; B 105.

así como las intuiciones se fundaban en la receptividad de las impresiones, las afecciones, los conceptos sólo pueden fundarse en la *espontaneidad* del pensar: no en pasivas afecciones, sino en funciones. Misión o función primordial del entendimiento es la acción de ordenar diversas representaciones bajo una unidad superior, esto es, referir un concepto a varias representaciones. Tal acción es juzgar: «Los juicios son, según esto, funciones de unidad entre nuestras representaciones»[25].

2.º) Deducción trascendental

Los conceptos o categorías expuestos expresan la capacidad total del entendimiento, esto es, indican que solamente a través de ellos puede ser conocido lo múltiple de la intuición: pensar un objeto. Así pues, de modo análogo a la explicación trascendental de las formas *a priori* del espacio y del tiempo, emprende ahora Kant lo que denomina «deducción trascendental» de las categorías. Esta debe justificar que conceptos *a priori* se refieren efectivamente a objetos y que son el medio necesario e imprescindible para fundar la experiencia.

El cometido de la deducción trascendental de los conceptos o categorías es demostrar cómo esos conceptos, no proviniendo de la experiencia, pueden referirse a ella. En otras palabras, se trata de hacer ver la posibilidad de conocer *a priori*, mediante las categorías o conceptos, objetos que únicamente pueden dársenos a través de los sentidos.

Puede entenderse ya una de las más graves consecuencias que han de derivarse de la Analítica trascendental, y es la siguiente: puesto que esta parte de la *Crítica* pretende la justificación de la ciencia de la naturaleza o de la física como ciencia propiamente dicha, se muestra aquí que la validez y el ámbito de aplicación de las categorías no rebasa el mundo de la experiencia sensible, fuera del cual no tienen sentido. Este es un hecho incuestionable en la filosofía crítica kantiana, y ello aunque sea realmente difícil comprender el modo de la aplicación de las categorías a la experiencia. Las categorías o conceptos puros del entendimiento, además, no son aquí «modos o maneras de ser» las cosas reales, sino más bien «modos o maneras de conocer» el sujeto una supuesta realidad que nunca se nos da o aparece «en sí». Se trata de un «subjetivismo trascendental», en el sentido de que puede llegar a sostenerse que, en definitiva, el espíritu humano solamente capta en las cosas aquello mismo que ha puesto en ellas.

Se trata ahora de justificar –como una cuestión de derecho– que los conceptos puros del entendimiento pueden referirse a objetos. La dificultad estriba en que tales conceptos son independientes de toda experiencia; por lo tanto, para legitimar su validez no puede recurrirse a la experiencia y, en consecuencia, es necesaria una deducción que asegure *a priori* su validez.

25. *Crítica de la razón pura*, A 69; B 94.

Es este –como se ha hecho notar en repetidas ocasiones– uno de los pasajes más oscuros de la *Crítica de la razón pura* y Kant estuvo meditando sobre ello durante diez años de duro trabajo. No obstante, tal investigación es de crucial importancia para determinar las reglas y los límites del uso del entendimiento.

La finalidad perseguida es explicar –repetimos– cómo los conceptos puros pueden referirse a objetos, o bajo qué condiciones *a priori* son posibles los objetos: demostrar que, para todo conocimiento no intuitivo, el conocimiento de objetos se realiza necesariamente por medio de las categorías.

Hay un hecho incuestionable, y es que existe una ciencia universal y necesaria de la naturaleza (la física) y, por tanto, hay conceptos puros del entendimiento. La pregunta que surge inmediatamente es: ¿cómo puede un concepto puro referirse a objetos de experiencia? En definitiva, la deducción trascendental ha de mostrar que las categorías se relacionan con los objetos de experiencia no sólo de hecho, sino de derecho.

Recordemos los supuestos en los que Kant se basa para resolver el problema. En primer lugar, el sujeto cognoscente solamente puede recibir lo dado en la experiencia mediante la sensibilidad. Además, por medio de la intuición sensible puede alcanzarse únicamente lo singular, de aquí que todo concepto que fuera abstraído de lo sensible sería un concepto empírico, incapaz de engendrar una ciencia rigurosa. Por último, un concepto puro es, por definición, independiente de los datos de la sensibilidad. Por consiguiente, todo concepto puro debe hallarse en el espíritu humano independientemente de todo influjo de la sensibilidad.

Desde los presupuestos anteriores, la cuestión resulta recurrente: ¿cómo puede un concepto puro referirse a un objeto? Para responder a esta pregunta, Kant debe separarse de las dos tradiciones que le preceden. El empirismo, con Hume, destruyó la posibilidad de una ciencia universal y necesaria. Por su parte el racionalismo, sea en la versión innatista cartesiana, sea en la concepción de la visión de las cosas en Dios de la que hablaba Malebranche, o sea en la doctrina leibniziana de la armonía preestablecida, implica que el ser humano posee un conocimiento de las cosas sin tener relación con ellas o recibir su influjo; con ello, entendimiento humano se atribuiría los caracteres que la tradición había asignado al conocimiento divino.

El dilema ante el que se enfrenta Kant es entonces el siguiente: los conceptos puros del entendimiento no pueden ser producidos por los objetos, pues entonces no serían puros, sino empíricos [26]. Tales conceptos no pueden tampoco, propiamente, producir ellos mismos los objetos, pues en ese caso estaríamos ante intuiciones creadoras.

26. Adviértase aquí cómo Kant niega toda posibilidad de una teoría de la abstracción en el sentido clásico.

En estas condiciones, la solución a la que Kant llega es la siguiente: los conceptos puros no pueden ser causa del *ser* de los objetos, si por objetos entendemos las cosas en sí. Pero pueden en cambio ser causa del *modo* como un objeto debe presentársenos, para poder ser pensado por el entendimiento. Así pues, la materia del objeto viene dada por la sensibilidad; pero la forma del objeto en general la aporta el entendimiento.

En la primera edición de la *Crítica de la razón pura* Kant trata, por así decir, de «lanzar un puente» entre entendimiento y sensibilidad. Este lazo intermedio lo constituye la facultad de la imaginación. La función de la imaginación trascendental consistiría en reunir de una determinada manera la multiplicidad indefinida de impresiones sensibles que se encuentra siempre en la base de todo objeto. Posteriormente el entendimiento, mediante sus conceptos, daría la norma o la regla para llevar a cabo tal reunión o unificación.

La segunda edición de la *Crítica de la razón pura* modifica el proceso de la deducción trascendental. El eje para comprender esta segunda explicación gira alrededor de la noción de objeto o de conocimiento objetivo. Para Kant, en efecto, conocer objetivamente significa reunir en un concepto una diversidad de fenómenos, unirlos sintéticamente: «Un objeto es aquello en cuyo concepto lo múltiple de una intuición dada es reunido» [27]; pues es característico del entendimiento unificar, reunir o conectar objetivamente, esto es, universalmente y de modo necesario: así el entendimiento enlaza la multiplicidad de representaciones que ofrece o da la intuición sensible.

Aquello que enlaza todas las representaciones del sujeto es la *unidad de la autoconciencia,* la cual permite que aquellas puedan referirse a una conciencia, a un yo –Kant habla asimismo del *yo pienso* como aquello que acompaña a todas nuestras representaciones– que es ahora la posibilidad suprema para que las diversas representaciones queden reunidas. Kant denomina también *apercepción pura* a la relación entre el sujeto y la multiplicidad de la intuición, distinguiéndola así de la apercepción empírica, es decir, de la conciencia empírica y contingente de un estado particular. Se trata del *yo pienso* permanente, estable, idéntico, que comparece siempre con toda representación y es condición necesaria de que haya objetos para un sujeto.

Teniendo en cuenta lo anterior, en la segunda edición de la primera *Crítica* se subraya la función activa y espontánea de la facultad de conocer: «No podemos representarnos nada ligado en el objeto si previamente no lo hemos ligado nosotros mismos» [28]. El principio de unión es, como ha quedado dicho, el *yo pienso, unidad de la autoconciencia, apercepción trascendental* o *conciencia pura;* a partir de ese principio es posible un conocimiento *a priori* de objetos; y hasta llegar a esta unidad no hay, propiamente, conocimiento intelectual.

27. *Crítica de la razón pura*, B 137.
28. *Ibídem*, B 130.

La deducción trascendental viene al fin a justificar la física como ciencia. En efecto, las leyes de la naturaleza deben ser necesarias y asequibles a nuestro conocimiento. Pues bien, es el entendimiento humano quien establece el nexo entre los fenómenos; en otras palabras, Kant salva el carácter de necesidad y de universalidad de las leyes físicas, que el escepticismo de Hume había derribado, al establecer su origen *a priori* en el entendimiento.

Desde esa última explicación kantiana aquí expuesta puede afirmarse con pleno rigor que la revolución copernicana ha sido consumada: la unidad del objeto tiene su origen no en las cosas mismas –que permanecen desconocidas–, sino en el sujeto; siendo las categorías o conceptos puros las diversas maneras en que la unidad de la conciencia se relaciona con la diversidad de las representaciones iniciales de la sensibilidad: y así es el entendimiento el que impone a los objetos su propia legalidad *a priori*. La filosofía del sujeto iniciada con Descartes encuentra en esta concepción una cumbre, cuyo punto álgido se edificará con el subsiguiente idealismo alemán.

b) Analítica de los principios

La Analítica de los principios tiene como finalidad investigar cómo se ha de realizar la subsunción de las intuiciones de la sensibilidad bajo las categorías. Se trata de un nuevo problema a resolver; pues, efectivamente, pueden darse fenómenos en la intuición sin las funciones del entendimiento, y resulta entonces una cuestión dudosa el saber si los conceptos poseen algún contenido. En consecuencia, se hace preciso estudiar cómo tiene lugar la unificación fenoménica bajo las condiciones *a priori* del entendimiento. Para solventar esta dificultad, la Analítica de los principios se divide en dos partes: 1) el esquematismo trascendental o esquematismo de los conceptos puros, donde se estudian las condiciones de aplicación de las categorías a los datos sensibles; y 2) el sistema de los principios del entendimiento puro, donde se investigan los juicios sintéticos *a priori* que surgen a partir de esa aplicación de las categorías a los datos sensibles.

La teoría del esquematismo ha de solucionar el problema de las relaciones entre la sensibilidad y el entendimiento. Trata entonces de dar cuenta de cómo pueden subsumirse las intuiciones bajo conceptos y cómo, finalmente, pueden aplicarse las categorías a los fenómenos. El problema reviste especial gravedad, pues Kant ha puesto como condición del conocer el que las intuiciones sean subsumidas bajo los conceptos o categorías. Ahora bien, las categorías son enteramente heterogéneas respecto de toda intuición sensible, o sea, los conceptos no se hallan en las intuiciones y, sin embargo, deben ser aplicados a los fenómenos para que se cumpla el conocimiento.

Supuesto lo anterior, ha de haber «un tercer término que debe estar en heterogeneidad, por una parte, con la categoría y, por otra, con el fenómeno, y hacer posible la aplicación de la primera al segundo. Esta representación medianera ha

de ser pura (sin nada empírico) y, sin embargo, por una parte intelectual y, por otra, sensible. Tal es el esquema trascendental»[29].

El esquema es un producto de la imaginación trascendental, y no es una imagen, sino el *método* mediante el cual la imaginación construye la imagen; en este sentido, no se apoya en la sensibilidad sino en el entendimiento, sin ser un concepto. La mediación del esquema hace posible que las categorías puedan referirse a objetos. Kant descubrirá en el tiempo, forma del sentido interno, ese elemento que se relaciona a la vez con la sensibilidad y el entendimiento; pues en todos los esquemas correspondientes a las categorías se halla la presencia del tiempo. Así, por ejemplo, el esquema correspondiente a la sustancia es el de la permanencia en el tiempo.

Una vez mostrada la posibilidad de la aplicación de las categorías a las intuiciones sensibles por medio de los esquemas trascendentales, Kant pasará a explicar los principios del entendimiento que fluyen de tal aplicación. Se construye así un sistema de principios sintéticos *a priori*, válidos para todo objeto en general y que encierran en sí el primer esbozo de una ontología trascendental levantada sobre las categorías.

Estos principios han de sintetizar las formas de la intuición y las del pensamiento, constituyendo así las leyes o reglas *a priori* que el entendimiento prescribe a la naturaleza. Tales principios formales del entendimiento son, en última instancia, los principios constitutivos de los objetos de experiencia. Se entiende desde aquí la siguiente afirmación: «Las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia»[30].

La clasificación de estos principios viene dada según la tabla de las categorías, por lo que se descubren cuatro principios: 1) Los *axiomas* de la intuición (que corresponden a las categorías de la cantidad). 2) Las *anticipaciones* de la percepción (categorías de la cualidad). 3) Las *analogías* de la experiencia (categorías de la relación). 4) Los *postulados* del pensar empírico en general (categorías de la modalidad); esto último son tres: «1. Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y los conceptos) es *posible*. 2. Lo que se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (sensación) es *real*. Aquello cuya interdependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia es (existe como) *necesario*»[31].

El último capítulo de la Analítica trascendental expone «el fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos», distinción

29. *Crítica de la razón pura*, A 138; B 177.
30. *Ibídem*, A 158, B 197.
31. *Ibídem*, A 218; B 265-266.

que se encontraba ya en la *Disertación* de 1770. Kant afirma a este respecto que el conocimiento de la experiencia aboca a los objetos en cuanto fenómenos, esto es, como manifestación de las cosas para nosotros. Reconoce así que hay como «otra cara» de la misma realidad: las cosas en sí mismas o noúmenos. Con esta distinción pretende además defenderse de la acusación de idealismo, pues él admite la existencia de algo más que el sujeto pensante: afirma la existencia de las cosas en sí mismas.

En un sentido negativo, el noúmeno es aquello que no es objeto de una intuición sensible, «pero si entendemos por noúmeno *el objeto de una intuición no sensible*, entonces admitimos una suerte particular de intuición, a saber, la intelectual, que no es empero la nuestra y cuya posibilidad no podemos conocer; y este sería el noúmeno en sentido *positivo*»[32]. Dicho esto, resulta evidente que en la Analítica se ha tratado solamente en sentido negativo. En última instancia, en efecto, el análisis del entendimiento llega al noúmeno como a una suerte de concepto-límite, algo indeterminado más allá del fenómeno. Se trata no obstante de un concepto necesario, pues establece definitivamente el límite del humano conocer: el conocimiento válido se limita a los fenómenos que han sido elaborados por el entendimiento hasta constituir el conocer objetivo o teoría de la experiencia. En ese sentido se entienden las siguientes palabras de Kant: «La doctrina de la sensibilidad es también la doctrina de los noúmenos en sentido negativo»[33]. Se afirma un «más allá» del fenómeno, pero se sostiene asimismo su imposibilidad de conocerlo.

En todo caso la distinción entre fenómenos y noúmenos es necesaria, y ello en la medida en que el sujeto humano no es creador de los objetos, sino que se limita a aportar los elementos formales de la experiencia. Con estas conclusiones se abre la última parte de la *Crítica de la razón pura*, la Dialéctica trascendental. En ella se ha de tratar del posible destino de la metafísica como ciencia.

4. *Dialéctica trascendental*

Dentro de la tarea general de determinar cuál es el marco adecuado en el que debe desarrollarse la ciencia rigurosa, la Analítica trascendental ha contestado que tal es el ámbito del conocimiento objetivo. En este sentido, queda asentado que al entendimiento humano no le es lícito traspasar los límites de la sensibilidad, donde, en una primera instancia, los objetos son dados. Ninguna ley formulada por el entendimiento puede ser válida para un mundo ajeno al suyo, como sería el mundo de las cosas en sí. Podemos, ciertamente, afirmar la existencia de las cosas en sí, pues tal existencia se halla implícita ya en la misma no-

32. *Crítica de la razón pura*, B 307.
33. *Ibídem*, B 307.

ción del fenómeno: puesto que si el fenómeno es la cosa tal como *aparece*, debe existir la cosa tal como es en sí misma; pero, como se ha visto, de esta última –como noúmeno– tenemos únicamente un concepto negativo, ya que las categorías o conceptos puros del entendimiento determinan solamente el mundo de los fenómenos.

La imposibilidad de conocer un «más allá» del fenómeno ha dejado claro, en la Analítica, que para el entendimiento no puede autorizarse un uso que rebase la experiencia. La pretensión de traspasar esta limitación aboca en lo que se denomina la *ilusión trascendental*, que consiste en la aspiración de superar las fronteras de la experiencia posible y ambiciona navegar fuera del área que Kant considera como el *territorio de la verdad*.

«Todo nuestro conocimiento empieza por los sentidos, de aquí pasa al entendimiento, y termina en la razón. Sobre esta no hay nada más alto en nosotros para elaborar el material de la intuición y ponerla bajo la unidad suprema del pensamiento»[34]. La última parte de la *Crítica de la razón pura* es así la que da título a toda la obra; y tiene como tarea mostrar la imposibilidad de trascender el ámbito de la experiencia posible, indicando los errores y las aporías en las que puede caerse cuando el espíritu humano trata de construir una metafísica como teoría de las cosas en sí. Lo propio de esta ilusión es que es inevitable, pues se halla fundada en la naturaleza del espíritu humano; en otras palabras, se asienta en la razón, última etapa del proceso cognoscitivo humano.

La sensibilidad, en efecto y como punto de partida del humano conocer, es la facultad de las intuiciones; al entendimiento corresponden los conceptos; y a la razón las ideas. Kant entiende este procedimiento como un camino o práctica de unificación, y, así como según las reglas del entendimiento se unificaban los fenómenos, la razón pretende unificar las leyes o reglas del entendimiento bajo principios supremos, los cuales abocan a las ya mentadas ideas trascendentales; por ello se la denomina también facultad de los principios.

En esa búsqueda de la unificación bajo principios la razón intenta llegar a un primer principio incondicionado; pero en este intento suyo acaba por abandonar el ámbito de la experiencia posible y accede a principios trascendentes respecto de los fenómenos. En ello se diferencia la actuación de la razón del proceder del entendimiento. Los conceptos del entendimiento, en efecto, mantenían siempre su relación con lo sensible, en cuanto que su función consistía en reunir bajo una representación la pluralidad de origen: el concepto o categoría se aplica por ello en todo momento a una intuición sensible. Por su parte, la razón toma los conceptos del entendimiento y opera con ellos de un modo enteramente lógico, esto es, al margen de su relación con lo sensible[35].

34. *Crítica de la razón pura*, A 298; B 355.
35. Cfr. *Ibídem*, A 298; B 354-355.

Según lo anterior, la tarea de la Dialéctica trascendental ha de consistir en «examinar si el principio según el cual la serie de las condiciones se extiende hasta lo incondicionado es o no objetivamente correcto»[36] o, en otras palabras, poner a examen la legitimidad de un uso trascendente –no inmanente– de las categorías. La denuncia de la Dialéctica de tal uso no pretende, según Kant, hacer desaparecer las ilusiones de la razón, sino únicamente detectarlas o advertirlas en cuanto tales; y ello con el fin de asentar definitivamente que el único uso que puede hacerse de las leyes del entendimiento es un uso inmanente, esto es, que no rebase el marco de la experiencia.

La Dialéctica no es entonces para Kant una teoría del razonamiento probable, como en Aristóteles. Aquí es una «lógica de la apariencia» o «lógica de la ilusión» (*Schein*), en el sentido de que denuncia la ilusión, con el fin de preservar de ella a la razón.

La *ilusión* de la que se trata aquí es *trascendental* (ni empírica ni psicológica). Consiste exactamente en que es algo propio de la naturaleza de la razón la tendencia a emitir juicios trascendentes, es decir, juicios que, al ir más allá de toda experiencia, no pueden posteriormente ser aplicados a ella para explicarla. «Esta es una ilusión que no puede evitarse. Como tampoco podemos evitar que el mar nos parezca más alto en medio de su extensión que en la playa. (...) Como el astrónomo no puede evitar que la luna le parezca más grande a su salida, aun cuando no se deja engañar por esta ilusión»[37]. Lo importante es advertir que se trata de una ilusión –no eliminarla, pues eso no es posible– y a partir de ahí no dar crédito científico a lo que de ella se sigue: la Dialéctica no puede suprimir la ilusión, pero debe descubrirla e impedir que nos engañe; y la razón es la sede o facultad de la ilusión trascendental: su exigencia de alcanzar un primer incondicionado es una exigencia únicamente racional, no ontológica.

Desde estas premisas, la Dialéctica trascendental es aquella parte de la lógica trascendental que investiga el uso del pensamiento puro más allá de los límites de la experiencia posible. Y esta última parte de la obra que nos ocupa se divide en dos apartados; el primero trata de las ideas trascendentales; el segundo se ocupa de los silogismos o inferencias dialécticas de la razón pura.

a) Las ideas trascendentales

«Entiendo por 'idea' un concepto necesario de la razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente»[38]. La idea es una suerte de concepto trascendental de la razón que contiene siempre 'la totalidad de la experiencia', lo cual nunca nos es dado, y por ello no posee un marco adecuando de aplicación.

36. *Crítica de la razón pura*, A 308; B 365.
37. *Ibídem*, A 263.
38. *Ibídem*, A 327; B 383.

La deducción de las ideas trascendentales no es hecha al azar, sino siguiendo los tres tipos de raciocinios o silogismos: categórico, hipotético y disyuntivo, que corresponden a las tres categorías de la relación: sustancia, causa y reciprocidad. Pues bien, siguiendo el método de las síntesis *a priori*, de cada una de las categorías mencionadas la razón deduce una unidad o síntesis incondicionada. En primer lugar, la razón accede a un concepto que representa siempre la función de sujeto y nunca la de predicado; a esto corresponderá la idea del *yo* o *sujeto pensante*. En segundo lugar, y traspasando las relaciones entre el efecto y la causa, llega a la noción de unidad absoluta en la serie de los fenómenos o causa incausada; a esto se refiere la idea de *mundo*. Por último, y yendo más allá de toda relación, la razón arriba a la noción de *totalidad de la realidad*, esto es, a un ser que no es parte del ser, sino, por así decir, el ser de todos los seres, y que constituye a su vez *la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general*: tal es la idea de *Dios*.

El sujeto, el mundo y Dios: tales son los objetos que el racionalismo wolfiano había asignado a la metafísica, bajo su triple división: Psicología racional, Cosmología racional y Teología racional. Siguiendo esta división, concluye Kant: «El sujeto pensante es el objeto de la *psicología*, el conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la *cosmología*. La cosa que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo cuanto puede ser pensado (el ser de todos los seres) es el objeto de la *teología*. Así la razón pura da la idea para una doctrina trascendental del alma (*Psychologia rationalis*), para una ciencia trascendental del mundo (*Cosmologia rationalis*), y finalmente también para un conocimiento trascendental de Dios (*Theologia transcendentalis*)» [39].

Yo, mundo y Dios aparecen aquí no como objetos trascendentes, sino como ideas reguladoras del proceder inmanente de la razón. Señalan la última aspiración del humano conocer y, como se verá, sirven de enlace entre el orbe natural y el orbe moral. Su afirmación por parte de la razón no amplía nuestro conocimiento de estos objetos, sino que únicamente señala su existencia en la razón. Se entiende entonces que la segunda parte de la Dialéctica trascendental se dedique al estudio de los sofismas en que incurre la razón al trabajar con tales ideas. La crítica que procede a continuación no constituye sino una crítica a la metafísica racionalista conocida por Kant.

b) *Crítica de la psicología racional*

La psicología racional trabaja con el concepto de sujeto pensante cartesiano, considerado como algo absoluto. Con ello desemboca en el *paralogismo de la sustancialidad*, es decir, en un abuso del concepto de sustancia; ya que no se tiene experiencia del modo de ser del sujeto.

39. *Crítica de la razón pura*, A 334; B 391-392.

La Psicología racional pretende además afirmar la simplicidad del alma humana; pero esta vuelve a ser una intuición intelectual, de la que no poseemos ninguna intuición sensible. Se aboca con ello al *paralogismo de la simplicidad*.

Por último, el *paralogismo de la personalidad*, que pretende la conciencia de la permanencia del yo, y el *paralogismo de la idealidad de la relación exterior*, que supone una crítica a la concepción cartesiana según la cual la *res cogitans* o sujeto pensante tendría conciencia de la realidad del mundo exterior.

Todos estos paralogismos se reducen a la creencia de que el yo o sujeto pensante es una realidad dada; mientras que, según Kant, solamente puede afirmarse la existencia del yo en su dimensión lógico-trascendental: el yo puro de la autoconciencia.

Con lo anterior queda cerrada la vía para un conocimiento especulativo del yo o del alma, es decir, una teoría metafísica (Psicología racional) sobre el sujeto pensante. Kant no niega empero ni la existencia del alma, ni su simplicidad, ni su inmortalidad: «con ello no hemos perdido lo más mínimo en relación con el derecho, e incluso con la necesidad, de suponer una vida futura, de acuerdo con los principios del uso práctico de la razón»[40]. La crítica kantiana, de hecho, más allá de todo «materialismo» o puro «espiritualismo», afirma la existencia del sujeto; y será la conciencia moral la que exija la inmortalidad del yo, en aras a explicar la relación entre virtud y felicidad. Se evidencia así la importancia que ha de tener la razón práctica para el destino y la constitución de la nueva metafísica kantiana.

c) Crítica de la cosmología racional

Se ha visto cómo la cosmología especulativa se basa en la idea del mundo como totalidad de la esencia causal de los fenómenos. En este apartado Kant advierte cómo la razón incurre en contradicciones insolubles cuando trata de determinar *a priori* lo que es el mundo en sí mismo. Concluirá, por tanto, que la cosmología racional no puede ampliar nuestro conocimiento del mundo, pues de ello se derivan una serie de antinomias que no tienen solución. Kant señala cuatro antinomias fundamentales:

1.ª antinomia: «*Tesis*: El mundo tiene un comienzo en el tiempo y es también limitado en cuanto al espacio. *Antítesis*: El mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito respecto del tiempo y del espacio»[41].

Según Kant, son demostrables tanto la tesis como la antítesis: la primera desde la idea de lo incondicionado; la segunda, desde la idea de que el mundo de los fenómenos es el mundo de las cosas en sí y desde la suposición de la objetividad del espacio y del tiempo.

40. *Crítica de la razón pura*, B 424.
41. *Ibídem*, B 454-455.

2.ª antinomia: «*Tesis*: Toda sustancia compuesta del mundo consta de partes simples, y no existe nada que no sea simple o compuesto de partes simples. *Antítesis*: Ninguna cosa compuesta del mundo consta de partes simples, y no existe en ningún lugar una cosa simple» [42].

En el sentir kantiano se pueden demostrar ambas posiciones. La tesis exige que tras la composición de las sustancias permanezcan partes últimas indivisibles; de otro modo nada permanecería. La antítesis se basa en la infinita divisibilidad de lo material.

3.ª antinomia: «*Tesis*: La causalidad a tenor de las leyes de la naturaleza no es la única causalidad de la que se puedan derivar los fenómenos del mundo. Para explicarlos hay que admitir otra causalidad, la causalidad libre. *Antítesis*: No hay libertad, sino que toda cosa del mundo ocurre exclusivamente de acuerdo con las leyes de la naturaleza» [43].

Según Kant, no es posible solucionar desde la sola razón el dilema de la relación entre naturaleza y la libertad. Únicamente en el mundo de la moral podrá admitirse la idea de una libertad más allá del determinismo causal de la naturaleza.

4.ª antinomia: Se refiere a la existencia de un ser necesario: «*Tesis*: Pertenece al mundo, como parte suya, o como causa suya, algo que existe como ser absolutamente necesario. *Antítesis*: No existe en ningún lugar, ni en el mundo ni fuera de él, un ser necesario como causa del mundo» [44].

La tesis supone que la serie completa de las condiciones supone algo último incondicionado, que habría de existir necesariamente. Ahora bien, en el pensamiento de Kant ese ser necesario no puede pensarse como trascendente a los sentidos, y, por lo tanto, o bien tendría que ser idéntico con la serie de los condicionados, o bien formar parte de ella. La antítesis considera la imposibilidad de un ser necesario, fuera o dentro del mundo; pues no podría explicarse cómo comenzaría a actuar estando fuera del tiempo.

En general, las tesis de las antinomias representan el pensamiento de la metafísica racionalista, mientras que las antítesis exponen el punto de vista empirista. Ambas perspectivas son rechazadas desde el criticismo, que limita el conocimiento a su esfera propia. Con ello, podrá abrirse el campo de la conciencia moral, marco único en el que podrán afirmarse los objetos de la metafísica.

d) Crítica de la teología racional

La idea de Dios se presenta ante la razón como la suma de todos los predicados y de todas las perfecciones posibles: *el conjunto de toda posibilidad*; es, en

42. *Crítica de la razón pura*, B 462-463.
43. *Ibídem*, B 472-473.
44. *Ibídem*, B 480-481.

este sentido, un ideal regulador del pensamiento. En cuanto *ideal* se diferencia de la idea en que adquiere –siempre para la razón– una concreción individual. De ahí que el ideal trascendental se presente no solamente como la totalidad de la realidad –condición incondicionada de toda la experiencia–, sino como un ser, el *ens realissimum*, ser originario y prototipo de todas las cosas. Esto supone, según Kant, la hipostatización de la idea de Dios como realidad suprema, a la que se le asignan unos predicados (unidad, eternidad, etc.).

En el pensamiento kantiano, puesto que solamente pueden dársenos los objetos en el marco de la experiencia sensible, se llega a un error –o a una ilusión natural– al pensar en la posibilidad total de los objetos de la experiencia: pues ese principio únicamente puede tener un uso inmanente, y nunca puede aplicarse más allá del ámbito de la experiencia posible.

La idea –o el ideal– de Dios se presenta entonces aquí como una necesidad del pensamiento, pero no de la realidad: la suposición de Dios como condición de posibilidad de todo lo real, «esta suposición es un ideal ficticio, (...) simple creación de su pensamiento (de la razón)»[45]. Se trata así de una hipótesis necesaria que aquieta los anhelos de la razón en su búsqueda de una unidad suprema; pero la realidad de esta hipótesis es ideal: no señala o apunta a un objeto real, sino solamente a la relación del pensamiento humano con sus objetos, perdiendo con ello el originario y preciso contacto con las intuiciones sensibles, desde las cuales ha de iniciarse todo proceso cognoscitivo válido para la ciencia.

Tras esta caracterización del ideal de la razón, Kant pasa a examinar las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, que se reducen a tres:

El *argumento teleológico*, en el cual la razón parte del *cómo* del mundo sensible, en cuanto que en él se observa un orden de fines; a partir de ahí postula la existencia de una inteligencia que lo ha pensado.

El *argumento cosmológico*, el cual parte de la existencia del mundo como *hecho*, preguntando por su causa. Accede entonces a Dios como causa.

El *argumento ontológico* parte de la *idea* de Dios, pretendiendo encontrar en ella la divina existencia real. Este es el argumento examinado en primer lugar por Kant.

El argumento ontológico para probar la existencia de Dios considera la esencia divina como enteramente perfecta, y a partir de ahí deduce analíticamente la existencia del ser supremo; existencia que debe hallarse, en cuanto perfección, en la idea del ser que –por definición– contiene todas las perfecciones.

La crítica de Kant a este argumento es tajante y se dirige a la noción de ese Dios pensado por la razón: «El concepto de un ser absolutamente necesario es un

45. *Crítica de la razón pura*, A 583-584; B 611-612.

concepto puro de la razón, es decir, una simple idea, cuya realidad objetiva está bien lejos de ser probada, por el solo hecho de que la razón necesite de ella»[46].

Además, argüir la existencia de Dios a partir de la no-contradicción del concepto de un *ens realissimum*, según el complemento leibniziano del argumento añadido a Descartes, equivale a sostener que la existencia de Dios está contenida en su misma noción. Ahora bien, este razonamiento conduce a una tautología: pues se incluye la existencia entre los atributos del concepto del cual se ha de demostrar precisamente su existencia.

En cuanto a la crítica al argumento cosmológico, se ha de denunciar, según Kant, el uso indebido que hace del principio de causalidad. Se traspasan en él en efecto los límites de la experiencia: «La necesidad incondicionada que es indispensable como último baluarte de todas las cosas, es el verdadero abismo de la razón humana»[47], pues la causalidad tiene su ámbito adecuado únicamente dentro de las categorías del humano entendimiento.

El argumento teleológico, o físico-teleológico, quiere probar una causa trascendente, inteligente y ordenadora del mundo. Es, según Kant, «un argumento digno de ser citado con respeto. Es el más antiguo, el más claro y el más acomodado a la común razón de los hombres»[48]. Ahora bien, de la observación del orden en el mundo no puede derivarse la existencia de un creador personal del mismo; sino, en todo caso, de un arquitecto, cuya actividad se hallaría limitada por el material que ha de configurar.

Desde el criticismo, ninguna de las pruebas tradicionales aparece como válida para demostrar –con la suficiencia requerida por la nueva ciencia– la existencia de un Dios personal. Dios es, ciertamente, un ideal; el cual únicamente podrá ser apresado o afirmado desde la conciencia moral: «Más adelante mostraremos que las leyes de la moralidad, no sólo presuponen la existencia de un ser supremo, sino que la postulan justificadamente, aunque sólo desde el punto de vista práctico, ya que estas leyes son absolutamente necesarias en otra relación»[49]: Dios será alcanzado por la fe.

e) *Uso regulativo de las ideas de la razón*

En conclusión, las ideas de la razón pura se mantienen según Kant en cuanto ideales necesarios para esta facultad. No dejan de existir, pero queda aclarado que solamente puede hacerse de ellas un *uso regulativo*. Quiere esto decir que las ideas de la razón pura no pueden aplicarse a los datos sensibles y, por lo tanto, no amplían el conocimiento, sino que únicamente ayudan a dirigir la investigación,

46. *Crítica de la razón pura*, A 591; B 619.
47. *Ibidem*, A 613; B 641.
48. *Ibídem*, A 623; B 651.
49. *Ibídem*, A 634; B 662.

señalándole sus límites. Así por ejemplo la idea de yo ayuda al humano conocer a buscar la unidad de las representaciones *como si* fueran la expresión de una sustancia única. O la idea de mundo, que estimula la investigación, *como si* la totalidad siempre inacabada de los fenómenos constituyera un mundo unitario. O, por último, la idea de Dios, que nos ayuda a pensar la totalidad de la experiencia *como si* fuera una unidad sistemática, planeada según fines.

A pesar del valor concedido a las ideas, la *Crítica de la razón pura* concluye con la imposibilidad de establecer para la metafísica el camino seguro de una ciencia; al menos en el sentido del concepto de ciencia con el que Kant trabaja, y en lo que se refiere a la «metafísica dogmática» cuya concepción hereda Kant de Christian Wolff. La metafísica tropieza así con los límites impuestos por el conocimiento científico, el cual advierte a la razón que sus ideas no poseen un uso constitutivo, sino únicamente regulativo, y que, por lo tanto, no es posible un conocimiento de los objetos (ideas) *a priori* que de ella derivan. Únicamente a través del uso práctico de la razón Kant se acercará al mundo de los noúmenos.

VI. Crítica de la razón práctica

1. *Planteamiento general*

A partir de las conclusiones alcanzadas en la *Crítica de la razón pura* se observa que la razón, animada desde su natural tendencia, proyecta su búsqueda de una última unidad incondicionada sobrepasando la frontera exigida por las reglas del conocimiento válido en el ámbito de la experiencia posible. Ante la imposibilidad de otorgar crédito científico a esta aspiración, Kant estima que esa tendencia natural de la razón debe hallarse fundada en un interés práctico; de ahí sus palabras: «El blanco final al que se refiere, en definitiva, la especulación de la razón, comprende tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Con relación a estos tres objetos, el interés teórico de la razón es mínimo» [50]. Ese «blanco» deberá entonces tener su asiento en la propia razón, ciertamente, pero ya no en su uso teórico o especulativo, sino en su uso práctico, en el cual encuentra además su fundamento el actuar moral humano.

La razón, en efecto, posee una finalidad práctica, para la cual resulta imprescindible responder, no ya a la controversia sobre los límites del conocimiento, sino a una cuestión mucho más urgente para la acción humana. Así pues, en su uso práctico debe argumentar en torno a una cuestión que enfoca justamente la dirección que debe tomar la moral: «Qué es lo que hay que hacer si la voluntad es libre, si existe Dios, y si hay un mundo futuro» [51].

50. *Crítica de la razón pura*, A 798; B 826.
51. *Ibídem*, A 800; B 828.

Con este planteamiento, Kant piensa haber abordado la problemática entera de la filosofía, la cual debe responder a tres interrogantes fundamentales, a saber: los límites del humano conocimiento, la existencia de una ley moral incondicional en la acción humana y, por último, la cuestión de la finalidad del humano existir. Y así, efectivamente, la pregunta: ¿Qué puedo saber?, es teórica y se contiene en la *Crítica de la razón pura*; por su parte, la cuestión a la que acaba de aludirse: ¿Qué debo hacer?, orienta la *Crítica de la razón práctica*. Ambas preguntas desembocan en el interrogante, a la vez teórico y práctico: ¿Qué me está permitido esperar?; el cual, propiamente, significa: ¿Qué me está permitido esperar, si hago lo que debo hacer?. La importancia de esta última cuestión es advertida claramente en la orientación práctica del kantismo; pues, en efecto, la esperanza tiende a la felicidad, y esta es en el orden práctico lo que el saber y la ley de la naturaleza en el ámbito del conocimiento teórico. Será esta la cuestión que anime el desarrollo de la última parte de la obra que nos ocupa.

En último término, la esperanza empieza y culmina con esta conclusión: «Alguna cosa *es*, puesto que alguna cosa *debe hacerse*». Lo que debe hacerse es el bien, cuya determinación se encuentra en la ley moral, la cual establece *a priori* el uso de la libertad para un ser racional. Debe hacerse, en definitiva, aquello que nos hace dignos –en cuanto seres humanos– de la felicidad.

Partiendo de lo anterior, se entiende que mientras la *Crítica de la razón pura* pretendía contestar a la pregunta: ¿Qué podemos saber?, por su parte, la *Crítica de la razón práctica* (1788) quiere responder a la cuestión: ¿Qué debemos hacer? En esta última obra mencionada, la razón es estudiada no en su uso teórico sino en su uso práctico; no obstante, se trata aquí también de una *razón pura* y, por lo tanto, de una razón que, desde sí misma, tiene que determinar un deber moral, con un pensamiento ajeno a la experiencia.

Puede decirse que la *Crítica de la razón práctica* es una fundamentación de la ética, y un nuevo intento de fundamentación de la metafísica, aunque ahora desde la obligatoriedad de la moral, y no mediante un saber teórico, sino por medio de un nuevo saber, basado en la «fe práctica», y que da respuesta de la esperanza y de la felicidad humanas. De ello se ocupa Kant también en otras obras, como: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y *Metafísica de las costumbres* (1797).

Desde ese esquema, la *Crítica de la razón práctica* se divide en dos partes. La primera se denomina «Analítica de la razón práctica», en la cual trata de mostrar y fundamentar el hecho de lo moral. La segunda parte es la «Dialéctica de la razón práctica», la cual demuestra la existencia de las ideas trascendentales, objeto de la metafísica en la primera *Crítica*; pero estas hacen su aparición ahora como «postulados» de la razón práctica.

2. *El hecho de lo moral*

Desde los presupuestos establecidos se entiende que, por un lado, la razón especulativa haya excluido de un estudio teórico a las ideas de Dios, de alma y de mundo; y que, por otra parte, en su uso práctico y tras la advertencia de la necesidad del actuar moral humano, la razón muestre a la vez la posibilidad y la realidad de aquellas ideas. Es decir, Kant accede a esa nueva fundamentación (práctica) de la metafísica mediante el análisis de la acción humana; de un modo paralelo a como anteriormente había llegado a demostrar la imposibilidad de la metafísica como ciencia tras el análisis del proceso cognoscitivo humano.

Se trata ahora del análisis de una razón práctica, aunque también determinada *a priori* por sus propios principios constitutivos de la acción, punto en el cual Kant sigue siendo consecuente con su método trascendental. Estamos, pues, ante una *razón pura práctica*, que es principio de determinación de la voluntad.

El esquema para el estudio de la razón sigue aquí un plan análogo al que habíamos encontrado en la primera *Crítica*. El conocimiento especulativo contaba entonces con un punto de partida incuestionable, que estaba constituido por lo dado sensiblemente a la intuición. Pues bien, para que sea posible el desarrollo del conocimiento –actuar– práctico, debe haber asimismo para él un punto de partida evidente e innegable. Desde esta perspectiva, en la *Crítica de la razón práctica* se afirma entonces ese *hecho* inicial incontestable en la forma de la *conciencia moral*. El hecho de la existencia de la conciencia moral en el ser humano no alcanza a ser explicado por los datos de los sentidos ni desde uso teórico de la razón; es sin embargo algo *real*: no puede negarse que la conciencia humana lleva en sí misma la ley moral como algo que indudablemente guía su acción. Es –afirma Kant– «un hecho de la razón, porque no puede ser inferido de los datos antecedentes de la razón (...); sino que se impone por sí mismo a nosotros como proposición sintética *a priori*, la cual no está fundada en intuición alguna, ni pura ni empírica»[52].

Como acaba de leerse en las palabras de Kant, la ley moral en la conciencia humana –la conciencia moral en definitiva– se muestra como un «hecho» –*Faktum*– de la propia razón; no es, por lo tanto, algo empírico, y es, no obstante, *real*: de otro modo no podría guiar la humana acción.

Desde la afirmación anterior puede entenderse que el sujeto que actúa guiado por la ley moral no es un sujeto –como el de la *Crítica de la razón pura*– empírico, determinado por las leyes psicofísicas de la naturaleza. Antes bien, debe tratarse de un sujeto autodeterminado por la propia ley de su razón, esto es, un sujeto libre. Y además se abre con ello la posibilidad y la realidad de un universo inteligible, más allá de mundo fenoménico en el que quedaba inserto el ejercicio

52. *Crítica de la razón práctica*, AK V, 31.

de la ciencia. Se abre, en definitiva, la posibilidad de un nuevo tipo de causalidad, por encima de los influjos de la sensibilidad: una causalidad basada en la libertad. Y se demuestra que la razón práctica nunca es la razón empírica de la ciencia, la cual estaba condicionada a los fenómenos. La razón práctica, por el contrario, debe actuar en un mundo de cosas en sí, en el mundo de los noúmenos, si es que la acción humana es algo real. La razón, entonces, para pensarse a sí misma como práctica, se ve obligada a elevarse al mundo inteligible, comprendiéndose a sí misma como libre; esto es, actuando más allá de los límites impuestos por el determinismo de la sensibilidad.

Junto al conocimiento especulativo se halla entonces el conocimiento práctico. El primero versa sobre el mundo empírico (fenoménico), el segundo, sobre el mundo inteligible (nouménico); en este último se encuentra el yo determinado por las leyes de la moralidad: su *a priori* es la conciencia del deber.

En cierto modo, retorna aquí el problema de la *Crítica de la razón pura*, relativo a lo universal y a lo necesario. En efecto, la experiencia nos ofrece solamente casos particulares, mientras que las leyes morales han de ser universalmente válidas, obligatorias para todos los seres humanos; esto es, deben poseer una obligatoriedad incondicional (*a priori*). Debe por lo tanto afirmarse la existencia de una autolegislación de la razón pura práctica. Se trata de una autolegislación autónoma, porque la razón práctica no puede ya hallarse fundada en un saber teórico que no alcanza jamás el mundo real; mientras que es una exigencia de la razón práctica de la personalidad que esta actúe en un mundo verdaderamente real. Se ha afirmado por ello que en el obrar práctico Kant elimina los límites que la razón encontraba en su uso teórico y abre las puertas al noúmeno.

Partiendo entonces de la cuestión de *hecho*, Kant pasa a afirmar la cuestión de *derecho*, y establece una justificación crítico-trascendental del valor objetivo, universal y necesario, de la moralidad. Pues bien, la universalidad y la necesidad de la moralidad deben proceder de una forma *a priori*, que en Kant se denomina *ley pura* o *imperativo categórico*, y está basado en la autonomía de la voluntad. El concepto de *autonomía* es importante en la ética kantiana. Kant en efecto se sirve de él para distinguir el mundo sensible –al alcance del conocimiento especulativo– del mundo inteligible, que es el mundo de la moral. En el primero los seres humanos, debido a su naturaleza sensible, existen bajo leyes empíricamente condicionadas, y hay por tanto una *heteronomía* desde el punto de vista de la razón; en el segundo, en cambio, «la naturaleza suprasensible de esos mismos seres es su existencia según leyes que son independientes de toda condición empírica y pertenecen, por consiguiente, a la *autonomía* de la razón pura»[53]. La ley moral que es independiente de toda condición empírica se denomina, como se ha dicho, imperativo categórico.

53. *Crítica de la razón práctica*, AK V, 43.

Las dos formulaciones principales de este imperativo categórico son las siguientes: *a*) «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer, siempre y al mismo tiempo como principio de legislación universal»[54]; *b*) «Obra de tal modo que nunca tomes a la humanidad ni en ti ni en otros como medio, sino siempre como fin» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*). Kant piensa aquí la voluntad como una voluntad pura, independientemente de todas las condiciones empíricas. Se ha hablado por ello en Kant asimismo de una «ética formal»; y de una voluntad que es ley para sí misma, que se termina desde la ley de la moralidad, con independencia de toda propiedad de los objetos del querer[55]. De nuevo reafirmaría Kant así el formalismo y el *apriorismo* de su método trascendental, ahora en el campo de la moral. De este modo se entiende que «la ley moral es el único fundamento de determinación de la voluntad pura. Pero como es sólo formal (...), hace abstracción, como fundamento de determinación, de toda materia, por consiguiente, de todo objeto del querer»[56].

No obstante, dentro de esa formalidad y autonomía que Kant confiere al actuar humano, y que es a la vez la condición de posibilidad para una afirmación universalmente válida sobre la moralidad, debe advertirse la existencia del *supremo Bien* que la voluntad está llamada a realizar en su actuar. Justamente bajo esta consideración aparece la posibilidad de la realidad de las ideas trascendentales; esta vez –como ha quedado dicho– en la forma de postulados.

3. *Postulados de la razón práctica*

El segundo libro de la *Crítica de la razón práctica* se ocupa de la «Dialéctica de la razón práctica». Kant debe ahora demostrar que existe realmente el bien que la voluntad está llamada a realizar; que existe por lo tanto una conexión entre virtud y felicidad; y que todo ello exige la existencia de la libertad humana por encima del determinismo de la naturaleza.

En primer lugar, la *libertad*. Si la persona humana no fuera libre, si no estuviera situada más allá de la causalidad empírica que enlaza unos fenómenos con otros, no podría estar determinada por una máxima inteligible, como lo es el imperativo categórico; ni podría obrar, por tanto, en virtud de una norma meramente formal. El hecho de la moral es en sí mismo evidente, algo que se impone. Si el ser humano *debe* someterse a él, es porque *puede* hacerlo, y por lo tanto *tiene que ser libre*.

La libertad no es así demostrable teóricamente, pues la razón teórica llegaba a antinomias cuando trataba de demostrar la libertad más allá de la naturale-

54. *Crítica de la razón práctica*, AK V, 31.
55. Cfr. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, AK IV, 440 y 447.
56. *Crítica de la razón práctica*, AK V, 109.

za. Pero es postulada ahora prácticamente, a partir de las exigencias del actuar moral.

En segundo lugar, la *inmortalidad del alma*. La inmortalidad viene afirmada desde dos consideraciones principales. Por un lado, la perfección del orden moral exige premio o castigo; estos no tienen lugar en esta vida. Tal perfección puede por tanto cumplirse únicamente si el alma humana es inmortal. Además, debe existir el bien supremo que la persona está llamada a realizar. La realización de ese bien no puede tener término, luego el alma humana existirá eternamente.

En tercer lugar, *Dios*. Debe exigirse, siempre a título de postulado, la existencia de un ser inteligente, ordenador del universo, justiciero, que vincule definitivamente la virtud y la felicidad para dar razón, en última instancia, de la esperanza humana. Las exigencias del orden moral jamás podrían cumplirse si no existiera un ser supremo que vinculase la moralidad y la felicidad.

Kant aboca de este modo a una suerte de «fe racional», basada en los postulados. Con ello no se ha aumentado nuestro conocimiento sobre el mundo, sobre el alma o sobre Dios, según lo que ellos son en sí mismos. Se ha postulado su existencia, es decir, quedan presupuestados teóricamente, en cuanto se hallan implicados en la acción.

El objeto de la razón práctica no es así un objeto que haya de ser conocido; sino que es un objeto en cierto modo impuesto, y que ha de poder realizarse. Tales postulados de la razón práctica no son entonces una suerte de «dogmas» teóricos, sino proposiciones en sentido necesariamente práctico; no ensanchan el conocimiento especulativo, pero dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa, por medio de su relación con la práctica.

El problema de la moralidad kantiana radica en que el actuar humano queda a partir de ahora sin un fundamento racional, basándose únicamente en una fe práctica que deriva del agnosticismo teórico profesado en la *Crítica de la razón pura*.

VII. Crítica del juicio

La tercera *Crítica* kantiana es escrita desde la misión de salvar el «abismo infranqueable» que se ha abierto entre los mundos de la teoría y de la práctica; esto es, «entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible, y la esfera del concepto de la libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo»[57]. Kant pretende salvar esa enorme distan-

57. *Crítica del juicio*, AK V, 175-176.

cia mantenida entre el ámbito de lo sensible y el reino de lo suprasensible mediante la investigación del posible influjo de la voluntad –que se mueve en el mundo de los noúmenos– en el universo de los fenómenos.

Para dar cauce entonces a la solución de esa cuestión, Kant va a acudir a la facultad de juzgar (*Urteilskraft*), la cual se presenta en la *Crítica del juicio* como un término medio entre el entendimiento (*Verstand*) y la razón (*Vernunft*), y con características muy especiales.

Partiendo de lo anterior, el intento kantiano de aunar lo sensible y lo inteligible nace de la siguiente reflexión: el ser humano debe actuar libremente dentro del mundo natural –considerado como algo real en sí mismo–, y por lo tanto debe suponer que la propia naturaleza es conforme a la libertad. El conocimiento de tal conformidad no puede ser el resultado de un juicio *objetivo* del entendimiento, sino que debe nacer de una reflexión o juicio *reflexivo* sobre los objetos naturales que, como tales, ya están determinados por los principios del entendimiento.

Ese nuevo tipo de juicio –el juicio reflexionante– pertenece, según Kant, a la *facultad del sentimiento*, y no determina la constitución de los objetos fenoménicos –como es el caso del juicio del entendimiento–, sino que reflexiona sobre estos objetos para descubrir su conformidad con las exigencias de la vida moral. De ahí que Kant denomine *determinante* al juicio teórico, y *reflexionante* al juicio del sentimiento.

De un modo general, el juicio es considerado aquí como la capacidad de asumir lo particular en lo universal[58]; y de un modo más preciso significa, en esta tercera *Crítica*, el poder de comparar y relacionar las representaciones entre sí y ponerlas en relación con nuestra facultad de conocimiento. De este modo, puede decirse que el juicio permite recoger la armonía que los objetos –ya constituidos en la «razón pura»– mantienen entre sí y con nuestra facultad de representación.

Al relacionar los objetos, la facultad de juzgar trabaja con la hipótesis de la *finalidad*, y es justamente en la noción de finalidad donde puede encontrarse la relación entre la necesidad de la naturaleza y la libertad del orden moral; pues si se introduce la finalidad en la naturaleza, esta resulta acorde con el orden moral.

Ahora bien, la finalidad puede ser considerada desde su dimensión subjetiva, o bien desde su dimensión objetiva. Desde el primer aspecto se obtiene el denominado por Kant *juicio estético*, que implica un análisis de lo bello. Desde el segundo, resulta el *juicio teleológico*, que conlleva una investigación de la finalidad en cuanto presente –al menos problemáticamente– en la naturaleza[59]. Es de resaltar que este último estudio comporta una clara confrontación con el mecani-

58. Cfr. *Crítica del juicio*, AK V, 179.
59. Cfr. *Ibídem*, AK V, 360.

cismo imperante en la época, a la vez que un replanteamiento de la relación entre la teleología de la naturaleza y la propia teología[60].

Kant, finalmente, admite el camino para entender a la persona humana como un ser natural, dotado de libertad, como fin final de la creación; relacionado de este modo con una causa inteligente del mundo. Se trata de un nuevo intento de demostración de la existencia de Dios, aunque se trata de una prueba moral, no teórica, según subraya Kant. En definitiva, se demuestra de nuevo que el concepto de un ser trascendente es indispensable para la razón, pero inasequible para nuestro entendimiento: lo trascendente permanece «imposible, según las condiciones subjetivas del entendimiento humano»[61]. La idea de Dios permanecerá siempre como una exigencia de la razón práctica, y un medio necesario para la afirmación de la dignidad del propio sujeto.

* * *

Tras la *Crítica del juicio*, Kant redactará una serie de escritos –el *Opus postumum*–, en los cuales aplicará los principios fundamentales de su filosofía trascendental a temas de orden práctico. Los campos recorridos en esta última fase se refieren principalmente a cuestiones de religión, historia, derecho y pedagogía.

60. Cfr. *Crítica del juicio*, AK V, 416.
61. *Ibídem*, AK V, 403.

SEXTA PARTE

EL IDEALISMO

Capítulo XI
Fichte

I. Significado de la postura idealista

La crítica kantiana es sin duda la fuente de la que surge el pensamiento posterior alemán como un intento de reconstruir una nueva metafísica, por medio de la transformación de la filosofía trascendental en el sistema del idealismo. En un sentido estricto el idealismo, como sistema filosófico, es la filosofía que niega la existencia de las cosas fuera del pensamiento y, por lo tanto, la filosofía que, oponiéndose al realismo, llega a afirmar la inmanencia del mundo en la actividad creadora del sujeto pensante. En este sentido, el problema del idealismo se inicia en la edad moderna a partir del planteamiento gnoseológico de Descartes, aunque su sistema conserva aún la trascendencia metafísica.

El idealismo alemán del siglo XIX encuentra su explicación y justificación de un modo más directo en el subjetivismo trascendental kantiano y su noción de «cosa en sí». En efecto, las conclusiones a las que había llegado la filosofía crítica de Kant pueden resumirse en dos puntos fundamentales:

a) No es posible el acceso teórico (*Crítica de la razón pura*) a la realidad, a las cosas en sí, que se presumen existentes; esto es, el ser humano no puede, mediante su entendimiento, conocer las cosas en su verdad, sino solamente suponerlas. Lo único a lo que accede su entendimiento es a los fenómenos u objetos de conocimiento, que son las cosas en cuanto configuradas, conformadas o constituidas mediante las categorías del entendimiento.

b) El acceso a la realidad, si no es posible teóricamente, lo será prácticamente (*Crítica de la razón práctica*): en el mundo de la acción moral, que es el reino de la libertad. Aquí el ser humano actúa como si realmente existiera lo que en el ámbito teórico quedaba ignoto y únicamente objeto de una fe racional (Dios, alma e inmortalidad).

En última instancia, lo que Kant ha mostrado es que el camino de la razón hacia la realidad ha quedado clausurado, y ello pese a las pretensiones mo-

dernas del dominio del mundo por parte de la razón: cae en el agnosticismo y en cierto escepticismo. El idealismo alemán posterior a Kant, teniendo en cuenta sus premisas, completa su «revolución copernicana»: no hay lugar para una realidad «en sí» que, en definitiva, permanece oculta para el hombre y se pretende independiente del conocimiento. Lo que propiamente existe (siguiendo ahora las premisas de la *Crítica de la razón práctica*) es la libertad racional, ilimitada, con poder suficiente para constituir el mundo desde sí misma: las cosas en su totalidad aparecen como productos del pensamiento.

Se logra realizar así la última y definitiva pretensión del racionalismo moderno: la independencia del espíritu humano, que ya no depende de nada fuera de él mismo, pues domina la naturaleza y el universo hasta el punto de constituirlos. Esta pretensión no es sino la herencia del espíritu ilustrado, el cual se resume en el ideal de la autonomía del espíritu humano.

Sobre esas bases –teniendo en cuenta especialmente la filosofía crítica de Kant– surge la metafísica idealista. Dentro de la historia de la filosofía occidental, es una de las corrientes con más fuerza especulativa; y puede sostenerse que domina el mundo filosófico alemán de la primera mitad del siglo XIX.

Se entiende entonces que el idealismo aparezca en este momento como una serie de sistemas que pretenden resolver definitivamente el «enigma» del mundo y de la historia, desvelar o revelar el secreto íntimo del universo y el significado total de la existencia humana. Se consuma así la enorme confianza en el poder de la razón humana y en el alcance de la filosofía.

Esa razón que interpreta y constituye el mundo y la historia es considerada, en el idealismo alemán, como infinita (con un poder infinito e ilimitado) y absoluta (sin dependencia de nada extraño a ella). La realidad será comprendida como automanifestación y autoexpresión de esta razón infinita: una realidad que deviene racional hasta en los más recónditos repliegues de su esencia. En tanto que racional, puede ser explicada perfectamente por la filosofía. Cada uno de los filósofos idealistas expresa su visión del mundo con una extraordinaria confianza en la verdad objetiva de su propio sistema.

El idealismo sostiene entonces que esa razón absoluta o sujeto infinito está por encima del sujeto finito y empírico. Es un principio último, de cuya actividad proceden tanto el sujeto como el objeto; sujeto y objeto que quedan identificados en el Absoluto. Este Absoluto (sustitutivo del Dios trascendente), además, queda inmerso dentro del proceso de su propia actividad. El hombre, mediante la reflexión filosófica, puede captar todo este proceso racional porque el Absoluto toma conciencia de sí en la conciencia humana.

El idealismo ha tenido una gran influencia. Como sistema filosófico representa uno de los intentos más serios que la historia del pensamiento ha conocido para conseguir un dominio intelectual y unitario de la realidad. Pero se trata de un dominio de la realidad que, en el fondo, anula el ser natural de las cosas, el cual se identificará con el pensamiento.

La base inmediata del movimiento idealista fue proporcionada, como se ha dicho, por la filosofía crítica de Kant, que se había enfrentado con las «viejas» pretensiones de la metafísica de proporcionar un conocimiento teórico sobre la realidad. Los filósofos idealistas se consideraron como sucesores de Kant, aunque modificando algunas de sus ideas.

Efectivamente, el pensamiento de Kant había proclamado austeramente los límites del conocimiento y la imposibilidad de un planteamiento teórico de la metafísica. El idealismo posterior, en cambio, implica en cierto modo una audaz afirmación de la metafísica, al anidar en él no ya la conciencia de la finitud de la razón, sino la conciencia de su infinitud, de lo absoluto del conocimiento. Pero la semilla filosófica del idealismo está en Kant mismo.

Kant hizo del «yo pienso» el principio supremo del conocimiento, en el sentido de que todas las representaciones alcanzadas desde el entendimiento debían ir acompañadas de la unidad de la apercepción trascendental. No obstante, subsiste en Kant un elemento exterior a la autoconciencia, la cosa en sí, que permanece desconocida.

Los idealistas posteriores a Kant advierten inmediatamente en el planteamiento kantiano la mezcla discordante de dos puntos de vista incompatibles: la aposterioridad del empirismo («cosa en sí») y la aprioridad del idealismo (el «yo pienso»). Admitir con Kant una cosa en sí independiente de todo conocimiento es a sus ojos un radical contrasentido. En efecto, la «cosa en sí», el único obstáculo que impide al «yo» erigirse en principio absoluto, constituye la raíz de todas las aporías del kantismo.

En definitiva, desde el propio planteamiento kantiano la «cosa en sí» aparece como algo innecesario: un obstáculo para obtener la independencia absoluta requerida para el sujeto cognoscente. Se trata entonces de suprimir la cosa en sí y dar el último paso que, por así decir, Kant no se atrevió a dar. Este paso implica que la prioridad que Kant había dado a la cosa en sí (como «noúmeno» necesario), pasa ahora al lado del sujeto. En efecto, en Kant la idea de apariencia (fenómeno) exigía como complemento necesario de inteligibilidad una «cosa en sí», un cierto absoluto; esto es, algo independiente del sujeto que conoce. Ahora, en el idealismo, suprimida la cosa en sí, el antiguo sujeto trascendental kantiano exige como complemento necesario de inteligibilidad un absoluto o sujeto en sí. O cosa en sí o sujeto en sí: no hay otra alternativa. Suprimida entonces la independencia de la cosa, lo que queda es un sujeto que engloba en su seno el orbe entero del conocimiento.

Ese sujeto no puede ser el «yo empírico» que nosotros somos, sino lo que Fichte denominará «yo puro». En una palabra, suprimida la «cosa en sí» queda el «yo» como principio absoluto. El idealismo trascendental se ha convertido en idealismo propiamente dicho.

II. Fichte. Vida y obras

Johann Gottlieb Fichte nació en Rammenau (Alta Lusacia, Sajonia) el 19 de mayo de 1762. De familia humilde, pudo acceder a los estudios gracias la protección del barón E. von Miltitz. En una primera etapa, y junto a una severa formación luterana, el joven Fichte se inició en el cultivo de las lenguas clásicas y las disciplinas tradicionales, alternando esta dedicación al estudio con la lectura de los grandes autores del momento: Wieland, Klopstock, Lessing y, más tarde, Goethe y Rousseau.

En 1780, a los dieciocho años, ingresó en la Universidad de Jena como estudiante de teología; al año siguiente pasó a Leipzig, donde cursó asimismo estudios de Derecho, además de ahondar en el conocimiento de las doctrinas de Wolff, Leibniz y Spinoza. En 1784 murió su protector y Fichte hubo de ganarse la vida dando lecciones particulares. En 1788 obtuvo una plaza de preceptor privado en Zurich, en casa de la familia Ott. Allí conoció a la que sería su futura esposa: María Johanna Rahn, nieta del poeta Klopstock.

Es en 1790 cuando profundiza en el sistema kantiano, accediendo a la petición de un joven alumno que deseaba iniciarse en la filosofía de Kant. La lectura del regiomontano marcó el rumbo de la trayectoria intelectual fichteana. La *Crítica de la razón práctica*, su exaltación de la libertad, de la autonomía de la voluntad en cuanto principio del obrar práctico, fue el punto de partida de su pensamiento.

En 1791 viajó a Königsberg para conocer personalmente al viejo profesor. Tras esta visita, compuso en cuatro semanas –y dentro del estricto espíritu kantiano– su *Ensayo de una crítica de toda revelación,* que mandó al editor sin mencionar el nombre del autor. Por ese motivo muchos atribuyeron esta obra al propio Kant. El maestro deshizo pronto el equívoco, declarando que el *Ensayo* no era suyo sino del joven Fichte; este alcanzó entonces gran fama dentro de los diversos círculos de la cultura alemana.

En 1794 fue llamado a suceder a Reinhold en Jena; se inicia aquí un fecundo período para la trayectoria intelectual del filósofo. En ese curso prepara para la publicación sus primeras lecciones universitarias: *Fundamentos de toda la doctrina de la ciencia,* obra que constituye de hecho la mejor exposición y la base sobre la que se apoya su sistema filosófico. Siguen a esta una serie de obras menores*: Esbozo de las peculiaridades de la doctrina de la ciencia* (1795); *Fundamentos del derecho natural* (1796-97); *Primera introducción a la doctrina de la ciencia* (1797); *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia* (1797); *Ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia* (1797-98). Estas diversas elaboraciones de su doctrina obedecen al intento de explicar lo que para él constituye el pilar y la intuición fundamental del filosofar: que la verdad consiste en la unidad del pensamiento y del objeto, verdad que únicamente se manifiesta en el acto del conocimiento.

En ese período publica además su gran obra de filosofía práctica: el *Sistema de la doctrina moral* (1798). En este ámbito de la filosofía práctica, y en consonancia con la tesis mantenida en la filosofía teórica, la realidad natural aparece como simple «fenómeno». Pues, en efecto, el mundo no puede ser sino un postulado de la razón práctica, en cuanto es la materia para la realización del deber humano.

Fichte había alcanzado para entonces un gran auditorio y un alto prestigio como profesor universitario; contaba con la admiración y colaboración de numerosos discípulos, entre los que se encontraba el joven Schelling. Fue entonces cuando le sobrevino la acusación de ateísmo por parte de las autoridades. Seguramente, el detonador de la polémica fue la publicación, en el recién fundado *Diario Filosófico,* del artículo de un discípulo, F. C. Forberg, *Evolución del concepto de religión*, precedido del trabajo del propio Fichte *Sobre el fundamento de nuestra fe en el gobierno divino del mundo*. En tanto que Forberg declaraba incierta la existencia de Dios, equiparando además el politeísmo al monoteísmo, Fichte identificaba a Dios con el orden moral del mundo.

Tras la acusación de ateísmo, Fichte es despedido de la Universidad de Jena. Se instala entonces con su familia en Berlín y aprovecha este período para concentrarse en su obra y en la elaboración de su sistema. Así, en 1800 aparecen un ensayo de economía socializada, *El estado comercial cerrado*, y *Destino del hombre,* dirigido al gran público y donde comienza a manifestarse el nuevo rumbo religioso que ha de seguir su trayectoria intelectual; además, en 1801 publica la *Exposición de la doctrina de la ciencia,* siguiendo en 1804 los tres ciclos de conferencias sobre la *Doctrina de la ciencia,* lecciones que dictaba en su propia casa y a las que acudían numerosos ministros, embajadores, nobles, ciudadanos, profesores y alumnos. Cierra esta etapa berlinesa una obra de filosofía de la historia: *Los rasgos fundamentales de la época presente* (1804-1805).

En 1805 Fichte fue llamado de nuevo como profesor, esta vez a la Universidad de Erlangen, donde publica una vez más un ciclo de lecciones sobre la *Doctrina de la ciencia*. La guerra con Francia interrumpe la recién iniciada actividad académica; Fichte regresa a Berlín y pronuncia los célebres *Discursos a la nación alemana* (1807-1808).

Fichte fue nombrado profesor de filosofía en 1810 de la recién fundada Universidad de Berlín, de la que sería su primer Rector. A esta época pertenecen una serie de nuevas exposiciones de la *Doctrina de la ciencia,* además de los *Hechos de la conciencia* (1810-1813), la *Doctrina del Derecho* (1811-1812) y la *Doctrina del Estado* (1813). Murió el 29 de enero de 1814.

Puede sostenerse que Fichte supone –tras el giro iniciado con Kant hacia una filosofía idealista– la primera sistematización del idealismo alemán. Con él la noción de sujeto pierde definitivamente su relación con el concepto de sustancia, y se entiende desde una perspectiva estrictamente gnoseológica; esto es, como un «yo» en cuanto opuesto a un «no-yo». Este yo será el principio primero

del filosofar fichteano; un yo que es entendido esencialmente como un devenir, como un hacerse a sí mismo o autogénesis. En una palabra, libertad y autonomía.

III. Los principios de la doctrina de la ciencia

La «teoría de la ciencia» juega en Fichte un papel similar al de la «filosofía trascendental» en Kant. Desde esta perspectiva, la filosofía se configura como una ciencia que se ocupa no tanto de las cosas cuanto del saber mismo. Es, por ello, una ciencia de las demás ciencias, anterior a ellas. Su punto de partida no se sitúa en el ser, sino en el pensar, único término a partir del cual puede deducirse no el ser de las cosas, sino su representación; esto es, en términos kantianos, la experiencia.

Dos nociones kantianas animan desde su inicio el propósito fichteano de construir una filosofía como ciencia: el yo puro y la libertad, que en su sistema se hallan unidas con el propósito de cimentar desde sí mismo el edificio del humano conocimiento. La finalidad última que Fichte persiguió desde la primera redacción de sus lecciones sobre la *Doctrina de la ciencia* fue hallar la justificación definitiva del conocer, y ello dentro del ámbito mismo del conocimiento, sin recurrir a nada que fuera exterior al propio sujeto. La *Crítica de la razón pura* le ofrecía el concepto de lo *a priori*; pero fue la idea de una libertad que se autodetermina en su acción –tal como se expresaba en la *Crítica de la razón práctica*– la que animó su rechazo de cualquier límite impuesto a la razón o a la propia libertad del sujeto. El, por así decir, residuo realista de la cosa en sí como principio incognoscible y frontera de la acción del yo debía ser eliminado para conseguir la edificación de un sistema de conocimiento que se bastase a sí mismo, y a partir del cual pudiera deducirse la totalidad del mundo con la rigurosidad requerida por la ciencia. De este modo, toda realidad debía quedar asimilada a los contenidos de la conciencia. Fichte fundará así sobre la libertad del yo puro tanto la ética como el humano saber.

El idealismo fichteano se presenta de este modo como una opción radical, expresando la dinamicidad esencial del espíritu, donde ha de hallarse la justificación total de la experiencia. No se debe, desde esta perspectiva, recurrir a ningún tipo de causalidad o principio exterior al conocimiento para explicar la génesis del mismo: el saber, para ser caracterizado como tal, ha de estar configurado de modo que sea capaz de dar cuenta de sí mismo. En definitiva, Fichte propugna que el objeto ha de poder ser deducido totalmente desde el sujeto, deducción que es, en definitiva, una producción del objeto; no, ciertamente, en su materialidad, sino en su explicación constitutiva. Es preciso constituir el mundo exterior desde el interior del mismo ámbito de la razón, producirlo en cuanto objeto de ciencia; en este proceso, la construcción de la ciencia llega a prescindir de la experiencia.

«Doctrina o teoría de la ciencia» (*Wissenschaftslehre*) es el nombre que Fichte ha escogido y empleado reiteradamente en sus escritos para el nuevo sis-

tema que él propone. Esta denominación parte entonces de la convicción de poder hallar el principio que fundamenta de un modo absoluto el conocimiento. Tal principio o punto de partida es el yo puro libre, esto es, un yo como autoposición absoluta, no determinado por las cosas sino primicia de determinación de la realidad en el conocimiento. Y es que la filosofía solamente puede ser, a los ojos de Fichte, o bien materialismo dogmático, cuando se considera que la representación proviene de la cosa; o bien idealismo, cuando la cosa se deriva de la representación. El espíritu independiente deberá escoger el idealismo, y ello desde el principio de la infinitud de la libertad, el cual rige ahora toda acción humana, tanto teórica como práctica.

Razón teórica y razón práctica, abismalmente separadas en el kantismo, recobran aquí la unidad, especialmente a través de la armonía que Fichte establece entre el saber y la moralidad. En este contexto, el mundo sensible deviene objeto de fe, mientras que el mundo inteligible queda constituido a través de la acción: «De cada necesidad de acción emana la conciencia del mundo real, pero no a la inversa. Nosotros no obramos porque conocemos, sino que conocemos porque estamos destinados a la acción. La razón práctica es la raíz de toda razón» [1]. A partir de estas declaraciones se entiende que toda acción del sujeto, como ser racional, ha de ser acción sobre sí mismo: toda acción hacia fuera es en el fondo una autodeterminación libre del yo, que actúa sobre sí mismo.

En definitiva, el punto de partida del idealismo de Fichte se sitúa en lo absoluto de una conciencia que es caracterizada fundamentalmente por la acción. La primacía del yo práctico –tomado ahora como algo absoluto que engloba el saber y la acción– sobre un aislado yo teórico implica la negación de un objeto como algo dado previamente, o una suerte de no-yo puesto frente al yo; antes bien, la pura espontaneidad del yo que se erige aquí como principio exige que todo objeto proceda de la actividad ideal del yo. El principio no es entonces ni el «yo soy» ni el «yo pienso», sino el «yo actúo», donde queda totalmente relativizada la distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori*.

El yo libre que en Kant engendraba la acción moral es ahora el mismo que para Fichte origina y fundamenta el conocimiento como saber riguroso. Para que este yo pueda erigirse efectivamente en principio absoluto es preciso, finalmente, eliminar el supuesto de cualquier realidad dada previamente, la cual deberá ser deducida de la pura acción del yo. En este punto se justifica la crítica fichteana a la cosa en sí de Kant.

En efecto, desde la perspectiva expuesta hasta ahora puede establecerse que la clave para comprender el nacimiento del idealismo como sistema filosófico en

1. *El destino del hombre*, *Werke*, vol. II, p. 263. Las obras de Fichte se citan según la siguiente edición: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenscahften*, Fromman-Holzboog, Stuttgart 1970; con la abreviatura: *Werke*, indicando el volumen y la página.

Fichte se encuentra en la noción kantiana de «cosa en sí». La crítica de Fichte puede resumirse como sigue.

Si Kant hubiera afirmado la existencia de la cosa en sí como causa del elemento dado o material de la sensación, hubiera caído en una patente contradicción; pues, según su filosofía crítico-trascendental, el concepto de causa no puede ser empleado para extender nuestro conocimiento más allá de los fenómenos o representaciones. El concepto de causa es solamente una categoría del entendimiento humano, y, por lo tanto, no se puede hablar de una causalidad de la cosa en sí.

Si Kant conservó la idea de cosa en sí simplemente como una «noción problemática» y limitante, esto, según Fichte, equivaldría a mantener una «reliquia espiritual» del antiguo realismo, que es ahora interpretado como «dogmatismo», y que la filosofía crítica tenía la obligación de combatir.

Era por lo tanto necesario completar la revolución copernicana de Kant. Esto significaba, a partir de ahora, eliminar por completo la cosa en sí, o sea, la realidad misma de las cosas; ya que, teniendo en cuenta las premisas del propio Kant, no quedaba sitio para una entidad oculta e incognoscible, que se supondría independiente del espíritu humano.

A partir de aquí, la filosofía crítica había de convertirse en un idealismo consecuente: las cosas debían considerarse en su totalidad como productos del pensamiento. En una palabra, se elimina la realidad (naturaleza) y se potencia la razón (libertad).

Fichte se presenta de este modo como el primero de los autores que, efectivamente, completa la revolución copernicana. Y prueba de ello es su rechazo radical de la cosa en sí. La idea de una cosa en sí que posea en sí misma la existencia independiente de toda facultad de representación es para él una fantasía, un sueño, no un pensamiento. Al mismo tiempo, Fichte busca para la filosofía un comienzo más radical que el principio de conciencia. Tal comienzo solamente puede encontrarse en una acción. Y tal acción consiste en la actividad de un yo que se pone a sí mismo como tal.

La autoposición del yo termina siendo el principio absoluto de todo conocimiento, principio que, por ser primero, no es demostrable; antes bien, se muestra en una suerte de intuición intelectual en la que el yo se aprehende como unidad de sujeto y objeto. Esta aprehensión implica una dinámica dialéctica en el interior del yo; en síntesis esta dialéctica supone, en primer lugar, que aquella intuición intelectual subyace y acompaña a todo conocimiento intelectual como su condición de posibilidad, pero sin que en este conocimiento el yo se aprehenda a sí mismo como tal. En segundo lugar, la conciencia revierte sobre sí misma, y el yo –haciendo abstracción de todo contenido objetivo– comienza a existir para sí mismo. Y, por último, en esta aprehensión el yo se advierte a sí mismo como pura actividad; de ahí que se concluya que el yo se pone a sí mismo en la intuición intelectual. A partir de aquí, y continuando el proceso dialéctico, el yo se opone al no-yo, abocando a una antítesis que requiere un principio de conciliación o de

síntesis. La síntesis proporciona nuevos opuestos que habrán de ser conciliados en una síntesis ulterior que, a su vez, abrirá un nuevo proceso. La realidad toda puede llegar a ser deducida siguiendo el curso dialéctico en el que consiste la actividad del yo. Con esta doctrina puede sostenerse sin reservas que Fichte ha puesto definitivamente las bases para la elaboración de un idealismo absoluto, en el cual la actividad de la razón infinita será la causa de la deducción, siempre racional y necesaria, de lo real.

Ciertamente, Fichte no hace de la conciencia o del yo un absoluto primero. Eso es más bien a lo que tiende la incesable actividad del yo. Ahora bien, ha sostenido sin lugar a dudas que es en la razón donde se manifiesta propiamente el Absoluto. El saber o la vida del espíritu es para Fichte la realización o exteriorización de la vida del Absoluto.

Ciertamente, en este sistema, para fundamentar el conocimiento no se precisa ya la referencia a la realidad como cosa en sí; antes bien, debe desprenderse que la conciencia se halla completamente cerrada en sí misma, pudiendo concordar consigo misma. Más que ante una metafísica del ser, nos hallamos ante una metafísica de la razón o del *logos*, en la que cualquier referencia a las cosas en sí, fuera de las representaciones de la conciencia, es declarada como ilegítima.

La razón, pues, que va a potenciarse en el idealismo alemán posterior no será la razón individual, ni tampoco una actividad racional inconsciente de sí misma, sino una razón absoluta e infinita. En esta razón absoluta se dará finalmente la identidad entre sujeto y objeto, de donde a su vez a su vez habrá de seguirse la identidad entre ser y pensar.

La transformación de la filosofía crítica en un idealismo significó entonces que el mundo en su totalidad tendría que ser considerado como producto de un pensamiento, que ya no es solamente configurador de esa realidad que llamamos naturaleza, sino su creador. La ausencia de un Dios trascendente al mundo, y la declaración de la infinitud de la razón van a ocasionar que los sistemas idealistas aboquen a una consideración panteísta, pues en el círculo cerrado del yo no cabe un ser divino trascendente.

IV. La doctrina de la ciencia práctica

Una de las conclusiones que Fichte alcanza en el establecimiento de la teoría de la ciencia es que nada puede suponerse como previamente dado al yo, el cual, mediante su acción, no solamente pone al no-yo, sino que se pone a sí mismo como tal. La autoposición del yo se presenta de este modo como el principio explicativo de todos los hechos de la conciencia. Este mismo esquema habrá de aplicarse a la hora de comprender la acción moral.

La moral fichteana trata de extender consecuentemente al mundo moral los principios establecidos en la ciencia. Ahora bien, en la medida en que tanto al ini-

cio como al final de su pensamiento se encuentra la actividad infinita del yo puro, puede afirmarse que la filosofía práctica se erige en fundamento de la visión del mundo en el pensamiento de Fichte. En el *Sistema de la doctrina moral* establece la base del que puede ya denominarse «idealismo de la libertad», esto es, la tesis de que toda acción del yo es actividad de la voluntad sobre sí misma. Quiere ello decir que el sentido y el fin de la libertad no puede ser otro que la propia libertad; de tal modo que el acto moral es el punto en el cual la fuerza creadora del espíritu propugnada por Fichte se vuelve sobre sí misma: «Lo único absoluto, en que se funda toda conciencia y todo ser, es pura actividad. La única verdad pura es mi autodeterminación»[2]. Desde estas premisas, la ética que se deriva de la metafísica idealista no permite la existencia de fines dados, impuestos y exteriores al propio sujeto; el yo puro habrá de constituirse en principio y en fin de toda la acción moral.

Si el punto de partida de esta concepción había sido la *Crítica de la razón práctica* de Kant, es preciso advertir ahora que el imperativo categórico no se toma aquí como un mero hecho de la razón o materia de la conciencia, sino que designa más bien un elemento originario en el propio yo, que es el hacer por sí mismo y para sí mismo. Fichte busca así, partiendo del concepto kantiano de autonomía, el sentido ético de todo obrar en la dinámica misma de la actividad, actividad que llega a tomar cierto carácter de sustantividad. Obrar –no deja de repetir– es el fin para el cual existimos.

La acción ética es entonces concebida como un esfuerzo que consiste en tender hacia lo infinito, superando en este proceso todo elemento de finitud que pueda presentarse como obstáculo para la acción libre. La libertad a la que tiende de este modo el impulso moral no es sino un progresivo esfuerzo de liberación de la dependencia en que de un modo natural el sujeto no consciente se encuentra respecto de la naturaleza. Si puede hablarse a partir de aquí de un fin supremo de la moralidad, este consistirá en convertir toda limitación en actividad, lo sensible en espíritu, lo dado, en definitiva, en libertad. El no-yo debe convertirse en yo.

El idealismo ético de Fichte ha agudizado de este modo la autonomía de un modo más radical que Kant. Se trata aquí en efecto de una ética de la acción pura, que ya no conoce el dualismo u oposición entre el espíritu y la materia, entre la moralidad y la sensibilidad.

Todo deber y toda moralidad se resumen en el impulso moral del yo a realizar la absoluta actividad libre. Si de algún modo puede definirse en este sistema la ley moral será sosteniendo que se trata de la ley de la absoluta coincidencia consigo mismo. Por ello el deber no puede ser comprendido como un mandato externo que se impusiera a la voluntad, sino que únicamente puede hablarse de él como de una expresión objetiva para designar el dinamismo subjetivo que cons-

2. *Doctrina moral*, introducción, § 9, *Werke*, vol. II, 18.

tituye la vida del yo como autodeterminación. Por encima de todo precepto general o universal, más allá de toda doctrina ética extrínseca, se establece la primacía radical de la conciencia en el conocimiento del deber moral.

Desde esta concepción, la idea clásica de un fin último para la persona humana que estuviera de acuerdo con su propia esencia, cede su lugar a una acción inacabada por infinita, la cual no reposa en ser alguno. Toda la vida moral se resume en esa continua acción que aspira a la independencia total, con objeto de que el yo coincida en última instancia consigo mismo. Aunque no se trata aquí de un yo puramente individual, sino del yo como humanidad, como especie; pues la moral tiende a la perfección de la humanidad como tal. Y así, la aspiración hacia el yo de esta actividad absoluta conlleva la aniquilación del no-yo, la supresión definitiva de la naturaleza que se subordina ahora a la libertad como principio supremo. El problema que queda en este punto sin resolver es el papel que pueda quedarle al mundo exterior, supuesta esta certeza de la acción libre.

En esta doctrina, el mal no es tanto una sublevación contra la ley moral cuanto un apartamiento de la libertad originaria. En la medida, en efecto, en que la moral se presenta como una tarea infinita, el mal no puede ser sino la inactividad, la ausencia de tensión hacia la libertad.

V. Filosofía del derecho y Filosofía de la historia

En 1797 Fichte escribió los *Fundamentos del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. En esta obra, y en consonancia con su sistema idealista, trata de deducir la existencia de otros sujetos individuales como requerimiento necesario para la realización de la propia libertad. En este ámbito, su punto de partida consiste en sostener que el concepto del derecho surge del concepto de la relación necesaria que existe entre los seres libres. Esta relación obliga, por su parte, al reconocimiento mutuo de la misma ley de la libertad que es la norma de la actuación del yo; surgen así una serie de manifestaciones de la libertad en el mundo sensible, acciones en las que cada individuo se reconoce a sí mismo como persona, a la vez que aparece la necesidad del derecho como regla de limitación de la esfera de libertad de cada miembro de la comunidad.

Esta temática obtiene un tratamiento propio en el conjunto de la filosofía de Fichte; pues, en efecto, se advierte bien que la relación del yo con el no-yo de la que se ha hablado anteriormente es esencialmente distinta de la relación que un yo mantiene con otro yo. Para que esta última relación sea posible es preciso, por un lado, reconocer la existencia de la libertad en los otros y, a la vez, ser reconocido uno mismo por los demás como ser libre. Sin este mutuo reconocimiento no serían viables las relaciones de derecho en la sociedad. De ahí que la tesis básica

en la que se apoya el derecho sea la siguiente: «Limita tu libertad a través del concepto de la libertad de las otras personas con las cuales entras en relación»[3].

En este momento emerge la exigencia jurídica de mantener la legalidad exterior de las acciones. El Estado será la institución que, por medio de un acuerdo general, garantice el compromiso de los individuos para respetar la esfera de la libertad de cada uno. Su poder es por lo tanto coercitivo y, en cierto modo, previo a la moralidad.

En 1812 Fichte escribe la *Doctrina del derecho*, obra en la que se esfuerza por cerrar la grieta abierta entre el derecho y la moralidad. Advierte que, en el fondo, la vida moral es siempre vida social; y entonces, partiendo del concepto de moralidad como un concepto esencialmente social, el derecho adquiere una significación particular en el conjunto del sistema. Pues efectivamente se advierte que nadie puede llegar a su propio destino interior –a la conciencia de sí mismo y a la autorrealización en y desde la libertad– y mucho menos realizarlo fuera de la conexión jurídica con la sociedad.

En el sentido apuntado, la misión del Estado no aparece como puramente negativa, sino que se le da un enfoque positivo; este último consiste en comprender que el Estado debe fortalecer la confianza de los hombres entre sí, favoreciendo la evolución de su saber y de su responsabilidad ética. El derecho ofrece con ello al individuo la materia y la esfera particular en la cual puede conseguir los fines de su libertad; por ello puede sostenerse que el ideal político de este filósofo es el establecimiento de un Estado racional y libre.

En el fondo, se presenta aquí la educación como el lazo de unión del derecho y de la moralidad. Pero la educación es asimismo el hilo conductor para la comprensión de la filosofía de la historia en Fichte. En efecto, si el sentido de la vida del individuo reside en la realización de la libertad, debe hacerse comprender que tal debe ser asimismo el sentido de la historia de la humanidad.

El pensamiento de Fichte en torno a la historia recibe su formulación más acabada en su obra titulada *Rasgos fundamentales de la época contemporánea*; desde el principio establece que «el fin histórico de la vida terrena de la humanidad es, pues, la ordenación de todas las relaciones humanas con libertad según razón»[4]. Para que este fin pueda ser realizado se exige, en definitiva, el desarrollo en la conciencia de la libertad; de ahí su división de la historia en dos etapas fundamentales: el antes y el después del nacimiento de la conciencia de la libertad.

En su concepción de la historia Fichte se mantiene dentro de los cánones establecidos dentro de la doctrina ilustrada del progreso. Según esta doctrina el verdadero avance de la historia consiste en la progresiva conciencia de la libertad y de la racionalidad, la cual debe ser enseñada a los individuos para orientar a la

3. *Fundamentos del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, *Werke*, vol. III, 10.

4. *Los rasgos fundamentales de la época presente*, *Werke*, vol. VII, 7.

humanidad hacia sus verdaderos fines. En su obra *La misión del docto* destaca la importancia de la educación y del papel que corresponde a la comunidad científica en la consecución de esos fines de la historia de la humanidad.

VI. Filosofía de la religión y Filosofía del Absoluto

Para salvar la fe, Kant hubo de anular el saber de la razón demostrativa; de ahí que la primera hubiera de moverse en el ámbito de los postulados. En este punto, Fichte se separa de Kant al concebir que la religión se revela como perteneciente a las condiciones de la conciencia, es decir, como una acción necesaria del ser racional que busca su propia libertad y se comprende a sí mismo en ella.

En su primer trabajo en este ámbito, el *Ensayo de una crítica de toda revelación*, Fichte había sacado las consecuencias que se deducían de la filosofía kantiana y que el propio Kant expuso posteriormente en su *Religión dentro de los límites de la mera razón*. La religiosidad quedaba reducida a la moralidad y Dios coincidía con la unidad de la razón. Esta reducción de la religión a la moralidad alcanzó su punto culminante en el escrito que desencadenó la polémica sobre su ateísmo: *Sobre el fundamento de nuestra fe en el gobierno divino del mundo*. Dios es identificado aquí con el orden moral del universo, y al ser humano se le propone como tarea el alcanzar la felicidad mediante la acción moral realizada en la progresiva conciencia de la libertad.

Estas ideas son ampliadas en la obra de 1800 *El destino del hombre*, donde se desarrolla la idea de que la vocación moral del hombre se cumple adecuadamente dentro del orden moral del universo. Es en este mundo moral donde el sujeto se reconoce a sí mismo como inmortal: «Yo soy inmortal, imperecedero, eterno, desde el momento en que decido obedecer a la ley de la razón; no tengo que devenirlo previamente. El mundo suprasensible no es un mundo futuro, está presente» [5]. Ahora bien, para cumplir su vocación moral el ser humano necesita la fe en un orden moral activo y viviente, que únicamente puede ser interpretado como razón dinámica, es decir como voluntad infinita. Esta última aparece entonces como el Ser uno que existe sustentando todo lo finito, lo cual no es sino su manifestación o expresión.

En 1806 escribe *Instrucción para la vida feliz*, obra en la cual su especulación alcanza un tono místico. Explica ahí en efecto cómo la felicidad de la persona consiste en la unión con la vida infinita de Dios, el cual se manifiesta en la propia conciencia.

Esta misma línea de evolución de su pensamiento se encuentra en el ámbito de las sucesivas redacciones de su *Doctrina de la ciencia*. Ya en 1804 Fichte había advertido que el yo aislado y encerrado en sí mismo resulta insuficiente como

5. *El destino del hombre*, *Werke*, vol. II, 289.

fundamento último del saber; intenta por ello una nueva articulación en la cual quede establecido el acceso al primer principio y la exposición del método de la manifestación del Absoluto.

En esta última etapa de su pensamiento, Dios no es concebido tanto como una sustancia al estilo spinoziano cuanto como un sujeto absoluto, fuera del cual no habría realidad alguna sustantiva. Tras la aceptación de esta concepción de Dios, algunas de las cuestiones clásicas de la metafísica relativas a la teología natural quedan ahora fuera de una consideración programática. Así, la creación libre no funda aquí la relación de lo finito a lo infinito, sino que el primero es el término de una irradiación inexorable, manifestación exterior de la necesidad interior de la esencia absoluta.

A pesar de la última orientación de su pensamiento, Fichte no se desdice nunca de su idealismo subjetivo. Es verdad que hacia el final de sus especulaciones pone el acento en la descripción del Absoluto como ser y como vida infinita que se manifiesta o expresa en el mundo; no obstante, el yo finito sigue apareciendo como la expresión más consciente de ese Absoluto que nunca alcanza los rasgos de una personalidad trascendente.

Si Fichte se defendió de la acusación de panteísmo al sostener que él no identificaba a Dios con el mundo, es preciso señalar que su sistema se mueve dentro de una interpretación panenteísta. En esta última el mundo de lo finito se resuelve en su inclusión en la conciencia infinita que se despliega racionalmente a través del yo.

Ciertamente Fichte no instaura, propiamente, ni un panteísmo ni un monismo, pero sus posiciones filosóficas le alejan cada vez más de la metafísica clásica. La relación, en efecto, entre lo finito y lo infinito no se resuelve sino mediante una relación analógica extrinsecista, la cual a su vez no se ofrece como vía para el conocimiento racional del Absoluto.

Puede concluirse sosteniendo que, desde Fichte, el tema que concreta la configuración del idealismo es el de la conciencia humana y su vinculación al Absoluto; y, con este, el problema de la estructura y del alcance de la conciencia. Fichte resuelve este asunto desde la intención profunda que ha alentado siempre su pensamiento, que es la observancia de la filosofía como instalación del yo en el saber absoluto. Propiamente, Fichte no pretende la intuición intelectual directa del Absoluto o Infinito; esta será en cambio la pretensión de Schelling, cuyo objetivo se cifrará, en efecto, en lograr la conciencia directa del Absoluto.

Capítulo XII
Schelling

I. Vida y obras

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling nació en Leonenberg, Estado de Wurttenberg, el 21 de enero de 1775, hijo de un erudito pastor protestante. Se formó en humanidades en la escuela que su padre dirigía para teólogos evangélicos en Bebenhausen y en la escuela de latín de Nurtingen.

Entró a los quince años en el seminario teológico protestante de Tubinga, donde tuvo por compañeros a Hölderlin y a Hegel, unos cinco años mayores que él; juntos abordaron, además de los estudios teológicos, lecturas de literatura, de arte y de filosofía. Conoció entonces a Platón, a Leibniz y a Spinoza, cuyas ideas se habían difundido en Alemania por medio de un escrito de Jacobi de 1785. El estudio de Kant no despertó en él su interés; sí, en cambio el de Fichte, a quien se adhirió en sus primeros escritos. En esta primera época escribió algunos trabajos acerca de cuestiones religiosas, tanto de mitología pagana como relativos a la revelación cristiana, en los que preside la intención de reducir a la razón los contenidos religiosos y, por lo tanto, de explicar racionalmente los misterios de la fe. En esta línea de desmitificación racionalista de la revelación se incluye la temprana obra *Sobre los mitos del mundo antiguo*.

En 1795 terminó sus estudios teológicos y se trasladó a Leipzig; en su Universidad abordó la investigación de temas relativos a las ciencias naturales, a la física y a la matemática. El interés por esta última temática se une a su adhesión al sistema del idealismo, iniciándose así en él un sentimiento romántico por la naturaleza basado en una visión idealista de la misma como manifestación inmediata del Absoluto. Dentro de este período, en el año 1797, escribe *Ideas para una filosofía de la naturaleza*.

En 1794 había escrito *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*, de clara inspiración fichteana. Pero tras su asistencia en Jena a los cursos de Fichte fue independizándose del sistema de su predecesor y, en lugar de

una filosofía del yo infinito, busca en la naturaleza el camino para un nuevo idealismo: el denominado idealismo objetivo, frente al idealismo subjetivo de Fichte. En esa línea se inscriben: *Sobre el alma del mundo* (1798) y *Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza* (1799) Schelling criticó la concepción de la naturaleza como simple material para la acción moral del sujeto, y reivindicó el valor en sí de aquella.

En 1798 fue nombrado profesor extraordinario de la Universidad de Jena, habiéndose ganado la amistad de Goethe y del propio Fichte, con quien siguió colaborando a pesar de algunas discrepancias de pensamiento. Atrajo asimismo la admiración de los románticos de Novalis, los hermanos Schlegel, Tieck, Steffens y Schleiermacher, quienes integraban entonces el gran centro intelectual de Alemania. Goethe le sucedió en la cátedra en1803, tras la acusación de ateísmo en 1799.

La obra más importante en la que Schelling trata de elaborar un idealismo de la naturaleza frente al subjetivismo de Fichte data de 1800, *Sistema del idealismo trascendental*, donde expone su pensamiento como complemento de su filosofía natural; presenta a su vez la filosofía del arte como culminación del sistema del idealismo trascendental. Entre 1802 y 1803 colabora con Hegel en la publicación del *Diario crítico de filosofía*.

Su vinculación al círculo romántico de Schlegel y Novalis, unido al conocimiento de la filosofía de Spinoza, encauzan una nueva orientación de sus especulaciones; fruto de ello es la publicación, en 1802, de la obra *Bruno, o sobre el principio divino y natural de las cosas*, donde ya aparece su comprensión del Absoluto como identidad.

En 1806, tras su matrimonio con Carolina Schlegel –divorciada de A.W. Schlegel– se establece en Munich. Bajo el influjo de la teosofía y de la mística de J. Böhme escribe *Filosofía y religión* (1804) y las *Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza de la libertad humana* (1809).

En esta trayectoria intelectual, el año 1807 supuso una fecha significativa tras la publicación de la *Fenomenología del espíritu de Hegel*; en esta obra Hegel criticaba la concepción schellingiana del Absoluto. Se inicia entonces la última etapa del pensamiento de Schelling, en la cual expone la contraposición entre «filosofía negativa» y «filosofía positiva»; la primera caracterizaría la filosofía de Hegel, mientras que la segunda pretendería la superación de ese pensamiento abstracto y conceptual. Los escritos en los que se recogen estas ideas son: *Filosofía de la Revelación* y *Filosofía de la Mitología*, publicados póstumamente.

En 1841 –diez años después de la muerte de Hegel– Schelling fue llamado a la Universidad de Berlín, con objeto de que refutase las ideas panteísta que se habían extendido a raíz del éxito que tuvo la exposición de las tesis sostenidas por el autor de la *Fenomenología del espíritu*. Las lecciones de Schelling contaron con un clamoroso éxito; entre sus oyentes se encontraban los mejores representantes de la intelectualidad berlinesa, como K. Von Savigny, F.A. Trendelenburg, L. Von Ranke, G. von Humbold, C.L. Michelet, D.F. Strauss o J. Burkhardt; además de

los tres jóvenes talentos que habrían de tener un peso decisivo en lo que se refiere al rumbo que tomaría la filosofía occidental a finales del siglo XIX: M. Bakunin, F. Engels y S. Kierkegaard. Pronto, sin embargo, se suscitaron fuertes controversias alrededor del propio sistema del idealismo; la filosofía presentada por Schelling dejó de ser aplaudida, razón por la cual abandonó sus cursos ya en el semestre de invierno de 1845-1846. Los últimos años del filósofo, acompañado de su familia, transcurrieron entre Berlín y Munich. El verano de 1854 lo pasó en Suiza (en Ragaz), donde murió el 20 de agosto.

El punto de partida de la especulación de Schelling debe situarse en la solución fichteana al problema al problema de la *cosa en sí* de Kant, llegando a la conclusión de que es preciso buscar en la esfera del sujeto lo que antes se había buscado en la esfera del mundo externo y del objeto. Schelling dará entonces un paso hacia delante en la construcción del idealismo como sistema filosófico y presentará al yo puro como el Absoluto en el que quedan incluidos de un modo unitario tanto el sujeto como el objeto. A partir de esa unidad deberá ser posible realizar una deducción racional del mundo; de tal modo que tanto la naturaleza, como la conciencia individual, como la propia persona serán «momentos» derivados a partir del desenvolvimiento de la actividad del Absoluto. Con esta solución Schelling pretende llenar lo que él considera una laguna del sistema de Fichte; este último, en efecto, no había podido responder a la cuestión de la identidad específica de la naturaleza, la cual quedaba reducida a la consideración de un «no-yo». Por otra parte, entraba dentro de las aspiraciones del joven Schelling responder de un modo más preciso al objetivismo de Spinoza, que había convertido a la sustancia única en una suerte de absoluto objetivo y no había tenido en cuenta la prioridad radical del sujeto.

Con estos antecedentes, Schelling inicia sin duda una nueva etapa en el sistema del idealismo, y va más allá del idealismo ético o moral que imperaba en la *Doctrina de la ciencia fichteana*. El idealismo de Schelling ha sido calificado muchas veces de idealismo objetivo. En efecto, el idealismo de Fichte era un idealismo subjetivo, pues hacia del yo el principio supremo y de ese modo el objeto no fue nunca estudiado en su identidad propia, sino exclusivamente como «no-yo». Schelling, en cambio, aunque da prioridad al sujeto, considera que este último no anula al objeto, sino que lo incluye en sí mismo; de tal modo que ambos –sujeto y objeto– gozan de un mismo rango. Con ello Schelling tratará de dar respuesta al problema metafísico que más ha entretenido al idealismo: el estatuto propio de lo finito. Se comprende bien, desde esta perspectiva, el interés inicial de Schelling por la elaboración racional de una filosofía de la naturaleza que pudiera dar respuesta adecuada a la cuestión de la existencia de un mundo natural.

II. Diversos períodos de su filosofía

Puede considerarse a Schelling como un representante clásico de la filosofía romántica; su pensamiento se constituye en la forma de un poema panteísta, que

resalta la belleza y la infinitud de la naturaleza en cuanto adecuada expresión del Infinito; el mundo es, finalmente, una suerte de obra de arte en la que se revela el Absoluto. Desde esta perspectiva es habitual distinguir cinco fases en la elaboración de su pensamiento filosófico: filosofía de la naturaleza, filosofía trascendental y del arte, filosofía de la identidad, filosofía de la libertad o fase teosófico-gnóstica, y filosofía positiva. Es preciso notar que no se trata aquí de una división en diversos períodos que Schelling fuera abandonando al iniciar una nueva etapa en su pensamiento; las fases mencionadas constituyen más bien diversos aspectos de su cosmovisión, la cual, en conjunto, se conforma como un desarrollo unitario, aun manifestando una clara evolución, que presenta una única cosmovisión, en la cual predomina claramente el sujeto sobre el objeto. Hay, en efecto, un único punto de partida: la intuición intelectual, en la cual la conciencia, como pura actividad, se pone a sí misma como objeto para sí misma; y en esta autoposición se muestra como identidad de sujeto y objeto. Esta última concepción de la identidad es original de Schelling y constituye el punto en el que se distancia de Fichte.

Las observaciones anteriores permiten ya comprender que la temática culminante en el idealismo alemán pueda enmarcarse dentro del problema teológico de las relaciones entre el Absoluto –lo divino infinito– y lo finito. Esta es de hecho la preocupación central en el pensamiento de los tres grandes idealistas.

Su intento consiste en demostrar que la teología es la explicación culminante del mundo junto con la filosofía, pero absorbiendo la teología en la filosofía; de otro modo no podría darse una explicación enteramente racional del mundo y del hombre. De ahí que aboquen a una interpretación racionalista del cristianismo: se trata de una explicación racional de la religión cristiana. Pero debido a su idealismo, que aspiraba a contemplar la realidad toda en una visión unitaria y bajo un principio absoluto, no podía salir de los límites del círculo panteísta. Dios queda finamente incluido en las criaturas, lo infinito en lo finito; entre ambos extremos existirá una analogía de implicación lógica, quedando en este punto olvidada la analogía trascendental –en cuyo punto de partida se afirma la trascendencia de Dios respecto de la criatura–, doctrina desde la cual había explicado esta cuestión la metafísica clásica.

La idea de Dios queda transformada en la idea de lo Absoluto (*Logos* o Razón), que lo abarca todo, es una «totalidad» y, aunque se intenta no negar la realidad de lo finito, esa queda en entredicho, pues su ser permanece dentro de lo infinito. No queda lugar aquí para la fe, pues impera la explicación racionalista de toda realidad y de todo misterio (Hegel).

El universo entero es considerado como un proceso racional, en marcha hacia el autoconocimiento, y ese autoconocimiento no es más que el conocimiento, por parte del hombre, de la naturaleza, de sí mismo y de su historia. Por ello puede sostenerse que el idealismo postkantiano es fundamentalmente antropomórfico: el modelo de la conciencia humana es transferido a la totalidad de la realidad. Se comprende bien que esta concepción idealista, en el ámbito práctico, se traduzca

en una «filosofía de la libertad», en la cual el espíritu no halla límite alguno para su acción, tal como ha ocurrido en la elaboración fichteana del idealismo.

Para Schelling, en efecto, todo sistema especulativo debe comenzar por la idea del yo como el absoluto ser libre; pero considera que es preciso avanzar sobre la base del criticismo fichteano, en el cual el objeto quedaba reducido al sujeto, y establecía, en el origen del sistema, un «Absoluto subjetivo». La nueva forma de idealismo representada por Schelling reclama, ya desde el origen, la exigencia de que el objeto sea igual al sujeto, que ambos gocen del mismo rango; pues en efecto, si el yo es pura acción libre, la naturaleza objetiva no puede limitarse a ser un mero obstáculo para la actividad del yo. El Absoluto que constituye el principio debe configurarse como identidad de sujeto y objeto, de espíritu y naturaleza: en el principio, ambos extremos deben gozar del mismo grado de realidad. La evolución de la filosofía de Schelling consistirá en mostrar –desde las diversas perspectivas mencionadas– de qué modo el Absoluto se manifiesta como naturaleza retornando al espíritu (*filosofía de la naturaleza*), y viceversa, esto es, el camino que recorre el espíritu para expresarse en cuanto naturaleza (*filosofía trascendental*), para culminar en la explicación de la coincidencia de sujeto y objeto en el Absoluto (*filosofía de la identidad*).

Partiendo de lo anterior, Schelling explicará entonces que el yo, mediante la posición del no-yo, adviene a la esfera del mundo físico para aparecer asimismo en el ámbito del espíritu humano y del mundo moral. Desde esta idea fundamental, el filósofo desarrollará los principios de la libertad de los seres espirituales y de los procesos históricos; describirá asimismo la idea de belleza como acto supremo de la razón, e incluirá una nueva mitología, uniendo filosofía y religión. Se presenta así sin duda una nueva forma del sistema del idealismo, que, partiendo de la infinitud del yo fichteano, quiere relatar todas las manifestaciones de ese yo infinito. En el principio se halla el Absoluto en cuanto libertad sin límites: un yo no determinado por ningún objeto, sino puesto por la libertad y, por lo tanto, susceptible de ser todo. Efectivamente, la perspectiva desde la que se desenvuelve la especulación schellingiana se encuentra dentro del horizonte del *hén kaì pan* de los griegos; pero ahora ya no desde la metafísica sustancialista y dogmática del spinozismo, sino desde la inserción en el criticismo kantiano, el cual se desarrolla en su vertiente estrictamente idealista.

III. Filosofía de la naturaleza

En su primera etapa, Schelling aborda la investigación sobre la naturaleza; su interés reside en descubrir la identidad propia de la misma, descartando su reducción a un mero no-yo. A sus ojos, la naturaleza debe ser explicada desde los mismos parámetros que sirven para comprender la vida del espíritu, pues debe existir una unidad entre lo ideal y lo real, entre espíritu y naturaleza: «El sistema de la naturaleza –escribe– es al mismo tiempo el sistema de nuestro espíritu».

En el ensayo de 1795 *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo* Schelling se confirma en su propio camino. Para Fichte, solamente eran posibles dos filosofías: el criticismo, que permanece en los límites del yo (sujeto absoluto), y el dogmatismo, que supera esos límites y eleva a la sustancia al carácter de divinidad (objeto absoluto). El segundo caso representa a Spinoza; el primero, a Fichte. En el estudio de esta contraposición, Schelling lanza al debate filosófico una importante cuestión, que constituye a su vez el centro para dilucidar la propia coherencia del sistema idealista. Esa cuestión hace referencia a la difícil explicación de lo finito en un sistema en el que se ha declarado la exclusividad de realidad para el Absoluto; y queda finalmente formulada en estos términos: ¿por qué y cómo existe un mundo de objetos y de sujetos finitos, y no únicamente el yo infinito y absoluto, en el cual y a partir del cual todo se explica? Schelling es plenamente consciente de este crucial problema cuando escribe: «La principal tarea de la filosofía consiste en resolver el problema de la existencia del mundo»[1].

Ya el inicial planteamiento del asunto al que acaba de aludirse indica el distanciamiento de Schelling respecto de Fichte, especialmente en lo que se refiere al principio fichteano de la subjetividad. El comienzo no es –como se ha dicho– un Absoluto subjetivo, si no que es a la vez subjetivo y objetivo y, por lo tanto, deberá ser posible alcanzar el espíritu partiendo de la naturaleza y, en consecuencia, habrá de poderse alcanzar la naturaleza desde el espíritu. El primer camino conforma la filosofía de la naturaleza schellingiana; el segundo, la filosofía trascendental.

La clave para comprender la primera versión del denominado idealismo objetivo de Schelling reside en su intención de presentar una interpretación metafísica de la naturaleza, comprendiéndola como la manifestación de un Absoluto que es al mismo tiempo materia y espíritu, actividad inconsciente y razón. De este modo, mediante su estudio filosófico, la naturaleza es explicada como manifestación exterior del principio supremo. La filosofía de la naturaleza se presenta aquí como una suerte de física especulativa que presupone la inteligibilidad propia de la naturaleza y que por lo tanto ha de permitir una deducción *a priori* –o sea, desde principios estrictamente racionales- de la materia.

Partiendo de lo anterior, Schelling presenta en su filosofía de la naturaleza una suerte de construcción ideal del mundo que permite desarrollar y entender de un modo sistemático el dinamismo interno de la naturaleza en cuanto manifestación del Absoluto. Esta construcción es posible en tanto que –frente a Fichte– la naturaleza no es ahora el producto de una actividad inconsciente del yo. Antes bien, en Schelling la naturaleza es también espíritu, espíritu visible; en tanto que el espíritu es descrito muchas veces como naturaleza invisible. Espíritu y natura-

1. *Correspondencia filosófica sobre el dogmatismo y el idealismo*, Werke (*Ausgewählte Schriften,* Suhrkamp, Frakfurt 1995), vol. I, 242.

leza tienen así un mismo origen: el Absoluto –ideal y real, identidad de sujeto y objeto– que se manifiesta de modos diversos.

En la naturaleza, el Absoluto se manifiesta y se exterioriza fundamentalmente como dinamismo, de modo especial a través de los procesos naturales. El examen filosófico de esa actividad muestra –a los ojos de Schelling– cómo el dinamismo del Absoluto tiene como finalidad última el hacerse presente a sí mismo en la conciencia humana. De ahí que podamos conocer la naturaleza como penetrada por el espíritu; pues, en efecto, nuestro conocimiento de ella es el autoconocimiento del Absoluto en nuestro conocimiento humano. Schelling recorre de este modo el camino del objeto al sujeto. Deduce la existencia de una inteligencia a través de la investigación especulativa sobre la naturaleza. Este paso decisivo lo dio Schelling en 1797, en sus *Disertaciones dedicadas al esclarecimiento de la doctrina de la ciencia*[2]; explica ahí cómo no se propuso, al modo de Fichte, justificar solamente la actividad infinita del yo, sino más bien argumentar sobre la infinita actividad del espíritu en cuanto naturaleza, esto es, en su manifestación exterior.

Mediante esa actividad el Absoluto se objetiva a sí mismo y en primer lugar como «naturaleza ideal», la cual es designada por Schelling con el término spinoziano de *natura naturans*. En un segundo momento, el Absoluto se objetiva exteriorizándose como *natura naturata*, esto es, la naturaleza como conjunto de cosas materiales. La síntesis de ambas manifestaciones del Absoluto se realiza en un tercer momento, en el cual la naturaleza es representada por el conocimiento humano.

La reflexión filosófica es aquí la encargada de representar de este modo la vida interna del Absoluto. La descripción de este dinamismo ha querido mostrar, en definitiva, cómo de un mismo principio –el yo– surge y se manifiesta tanto el mundo de la naturaleza como el mundo del espíritu; con ello, Schelling da una respuesta a la cuestión que se había planteado originalmente relativa a la relación entre lo infinito y lo finito, entre el Absoluto en sí mismo y su manifestación en la naturaleza: esta última no es sino la expresión material del primero. Queda, por fin, explicada la identidad de lo real y lo ideal, de la naturaleza y el espíritu, de sujeto y objeto; y el conjunto de la naturaleza es visto como una «totalidad viviente», oponiéndose de modo definitivo al mecanicismo defendido por Descartes al comienzo de la edad moderna.

IV. Filosofía trascendental

En 1800 publicó Schelling su *Sistema del idealismo trascendental*, obra con la que se inicia una segunda etapa en su pensamiento, y en la cual trata de expo-

2. *Werke*, vol. I, 284.

ner otra versión de su nuevo idealismo. En su filosofía de la naturaleza ha demostrado cómo puede deducirse la inteligencia a partir de la naturaleza: el propósito había sido ir del objeto al sujeto, partir de la naturaleza visible para mostrar en ella, a raíz de su inteligibilidad intrínseca, la manifestación exterior del espíritu absoluto. Ahora se trata de recorrer el camino inverso: ir del sujeto al objeto y mostrar así el aspecto más formal y más propio del idealismo; esto es, «exponer el idealismo en toda su amplitud, la entera filosofía como lo que es ella, es decir, como la *historia progresiva de la autoconciencia*, historia a la cual el dato de la experiencia sirve como monumento y documento» [3]. Con esta descripción del idealismo Schelling tiene conciencia de iniciar una original etapa en la historia de la filosofía.

La nueva interpretación idealista de la filosofía, comprendida como «historia de la autoconciencia», es presentada como una vía complementaria de la anterior filosofía de la naturaleza. Se trata de dos exposiciones fundamentales para explicar el mundo en su totalidad; y, desde el presupuesto schellingiano de la identidad de sujeto y objeto en el Absoluto, debe ser posible llegar al sujeto y poder describirlo a través del objeto y, a su vez, tiene que poder concebirse el objeto partiendo del sujeto. El mundo no es aquí –como lo era en Fichte– el producto de una actividad inconsciente del yo, cuyo sentido era la necesidad de poner una alteridad que pudiera luego ser superada por la acción moral. En Schelling tiene primacía la noción de autoconciencia, y la manifestación del Absoluto en la naturaleza no es sino una etapa en el camino a esa autoconciencia que culmina en este modo inédito de filosofía trascendental.

Filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental se muestran como dos caminos en los que aparece –aunque de modo diverso– «la realidad única de un Absoluto, por sí mismo causa y efecto, en la absoluta identidad de lo subjetivo y lo objetivo» [4]. De tal modo que «podemos llamar *naturaleza* a la totalidad de los elementos objetivos de nuestro saber, mientras que el conjunto de los elementos subjetivos se denomina *yo* o *inteligencia*. La inteligencia es concebida como el puro representante, la naturaleza como el puro representable; aquella como lo consciente, esta como lo inconsciente» [5]. Dos direcciones son posibles entonces para la investigación filosófica. En primer lugar, se puede partir de lo objetivo o de la naturaleza para mostrar cómo esta se resuelve en espíritu, o cómo lo subjetivo llega a identificarse con lo objetivo. En segundo lugar, se pone como primero lo subjetivo, y surge entonces la filosofía trascendental; para esta lo subjetivo es el único fundamento de toda la realidad. Toda filosofía se desarrolla así para Schelling, o bien recorriendo la trayectoria que va desde la naturaleza hasta la inteligencia; o bien partiendo de la inteligencia para llegar a la naturaleza.

3. *Sistema del idealismo trascendental*, *Werke*, vol. II, 331.
4. *Ibídem,* Introducción, § 2-3, *Werke*, vol. II, 11-14.
5. *Ibídem*, Introducción, § 1, *Werke*, vol. II, 7.

Desde el punto de vista de la filosofía trascendental queda rechazada la posición «dogmática» del filosofar, la cual admite el prejuicio de que existen cosas fuera de nosotros. A partir de ahora la única certeza evidente es la del *yo soy* o autoconciencia y, por lo tanto, el convencimiento de que en las cosas no se encuentra más de lo que representamos de ellas en nosotros mismos.

El idealismo trascendental y la filosofía de la naturaleza son entonces hasta ahora las dos versiones que Schelling ofrece para explicar la unidad de todo lo que hay, partiendo de la manifestación activa de un principio que es, en sí mismo, incondicionado. Desde el idealismo trascendental, lo subjetivo aparece como lo primero, el fundamento de toda la realidad.

El *Sistema del idealismo trascendental* se divide en tres partes: la primera y más amplia es la denominada *filosofía teorética*; las otras dos divisiones, *filosofía práctica* y *filosofía del arte*, ocupan la tercera parte de la obra.

El punto de partida de la filosofía teorética es la autoconciencia, por la cual el yo llega a ser objeto para sí mismo. En este punto de partida, en la autoconciencia, no hay diferencia entre el sujeto y el objeto, pues el yo se constituye simultáneamente en ambos extremos del conocimiento, de tal modo que lo representado es al mismo tiempo el representante. A partir de aquí Schelling sigue el esquema de la dialéctica contenida en la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, y ello con el fin de describir el origen de las cosas a partir del yo o de la actividad del espíritu. Es de notar cómo Schelling prefiere utilizar los términos de «cosa» u «objeto» en lugar del fichteano «no-yo».

El yo es caracterizado como actividad infinita y, por tanto, fundamento de toda la realidad; pues, en efecto, nada puede oponerse como obstáculo a la acción de un dinamismo sustancial infinito, que es por esencia un puro producir que se extiende al infinito.

Teniendo en cuenta el comienzo radical que Schelling propone para el filosofar, puede entenderse que lo primero producido por el yo absoluto sea él mismo: el yo –explica– se pone a sí mismo; posición que, bien entendida, es un acto de limitación de sí, por medio del cual el yo se opone a sí mismo un objeto. Tras esta dualidad, adviene el proceso conciliador de la síntesis. La síntesis tiene lugar en el acto absoluto de la autoconciencia, en la que se da plenamente la identidad de sujeto y objeto, de lo ideal y lo real.

El devenir de la autoconciencia pretende explicar cómo surge y cómo se desenvuelve la naturaleza a partir de la inteligencia. Expone entonces Schelling las diversas fases que atraviesa la historia de la conciencia en su intrínseca dinamicidad; estas fases pueden resumirse en tres. En primer lugar, el producto de la actividad del yo –explica– es una materia, fruto de una actividad que es todavía inconsciente; en un segundo momento adviene la reflexión y, con ella, el mundo de la vida, de lo orgánico, donde la inteligencia se refleja a sí misma como productiva. Por último la inteligencia se hace plenamente consciente para sí misma me-

diante un acto que Schelling llama abstracción trascendental, por el cual se reconoce a sí misma como inteligencia y deviene objeto para sí.

Con la explicación de este devenir Schelling muestra, una vez más, que para él no existe ya la distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori*. Puede hablarse en todo caso de una distancia que se refiere al doble momento de la actividad del espíritu: por un lado, inconsciente y productiva del mundo material y, después, conciencia filosófica o refleja.

* * *

En el *Sistema del idealismo trascendental*, el paso a la filosofía práctica se verifica teniendo en cuenta que el último acto de la inteligencia –la abstracción absoluta– no viene determinado dentro del proceso del devenir del espíritu, sino que se trata de un acto constituido por y desde la propia inteligencia. Se trata de una autodeterminación propia de los seres espirituales y, por lo tanto, puede ser también caracterizado y reconocido como un querer que es a la vez absoluto. Esto quiere decir que la autodeterminación de la inteligencia es asimismo un acto originario de la libertad. El yo advierte esta prístina libertad cuando prescinde de los objetos; deviene entonces objeto para sí mismo y es consciente de su obrar.

Schelling ve la expresión de la *ley moral* en esa autodeterminación absoluta del yo, considerándola análoga al imperativo categórico kantiano. Ahora la moralidad de las acciones consiste en obrar únicamente por el motivo de la autodeterminación: «Sólo en este sentido puede hablarse de ley moral en la filosofía trascendental, ya que la ley moral no viene deducida sino como condición de la autoconciencia»[6].

Schelling considera que en el ámbito de la existencia empírica esta ley moral se plasma en la pura autodeterminación de los individuos, la cual debe ser ordenada y regulada por el Derecho. La existencia del Derecho implica entonces que los individuos limitan recíprocamente su libertad de acción, de modo que pueda instaurarse la armonía en el campo de las acciones externas. La importancia que Schelling concede a esta ordenación jurídica se advierte plenamente cuando propone que la meta final de la historia de la humanidad consiste en que la institución del Derecho abrace, en su ordenamiento jurídico y siguiendo las directrices de la doctrina ilustrada del progreso, a toda la humanidad.

La filosofía trascendental de Schelling culmina en una *filosofía del arte*. En el fenómeno del arte se manifiesta, a sus ojos, la identidad de naturaleza y espíritu de una manera inmediata. En la obra de arte lo infinito se encarna en lo finito, y lo finito puede ser contemplado como imagen de lo infinito.

6. *Sistema del idealismo trascendental*, *Werke*, vol. II, 574.

Para explicitar lo anterior, Schelling sostiene que el producto artístico posee dos cualidades fundamentales. En primer lugar, el arte representa la infinitud inconsciente, en cuanto síntesis de naturaleza y libertad; y, además, por su carácter simbólico, cada elemento suyo encierra infinitud de intenciones, siendo entonces susceptible de una interpretación infinita. En segundo lugar, la obra de arte posee el carácter de la belleza, que consiste en la expresión finita de lo infinito. Esta idea queda efectivamente desarrollada en la obra *Filosofía del Arte*, fruto de las lecciones tenidas en Jena entre 1802 y 1803, y editada después de su muerte. El autor se detiene ahí en la explicación de cómo el Absoluto tiene su expresión visible en la obra de arte, en cuanto que esta debe ser siempre entendida como manifestación finita de lo infinito. El arte se convierte así en una suerte de revelación única y eterna que lleva al hombre a conocer la suma verdad.

V. Filosofía de la identidad

Schelling considera que la filosofía debe ser entendida como un conocimiento absoluto y, a la vez, como una ciencia del Absoluto. Esta concepción de la filosofía descansa sobre el supuesto tácito de la indiferenciación entre el saber absoluto y lo Absoluto en sí mismo, lo cual no es sino una nueva manifestación del principio que regía al comienzo del filosofar schellingiano: la identidad de sujeto y objeto. Supera así tanto el subjetivismo de Fichte como el objetivismo de Spinoza, a la vez que anticipa la formulación hegeliana del idealismo: lo ideal absoluto es aquí también lo real absoluto.

La filosofía se presenta ahora como una ciencia de la razón que llega al auténtico conocimiento de los seres en sí mismos, pues las cosas son como son en la razón, y fuera de la razón no hay nada. Todo lo que es se encuentra en la razón, la cual no sale jamás fuera de sí: es el Uno-Todo o la identidad absoluta; a partir de aquí se hará necesario explicar cómo surge lo múltiple desde esa unidad absoluta.

Esta nueva etapa se abre con la *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801), donde define claramente a la razón así: «Llamo razón a la razón absoluta o a la razón cuando se considera como la total indiferencia entre lo subjetivo y lo objetivo»[7]. Se trata de una realidad anterior e indiferenciada en la que se identifican el yo y el «no-yo», el sujeto y el objeto, lo ideal y lo real, el espíritu y la naturaleza, porque es la síntesis de todos los contrarios. El quehacer filosófico consistirá entonces en el conocimiento de la relación de las cosas con el Absoluto, o de lo infinito con lo finito.

En su obra *Bruno o del principio divino y natural del mundo* (1802) –diálogo entre los personajes Luciano y Bruno– Schelling presenta su filosofía de la

7. *Exposición de mi sistema de la filosofía*, *Werke*, vol. III, 10.

identidad en términos neoplatónicos. La relación entre lo finito y lo infinito es entonces explicada a partir de la hipótesis de la eterna existencia de las cosas en las ideas divinas. El mundo visible es consecuentemente explicado como manifestación de la unidad absoluta, de tal modo que su estudio solamente es viable si se lo investiga en su intrínseca relación a lo infinito. Se comprende así que Schelling llegue a afirmar que «en realidad de verdad lo finito no existe, sólo existe la unidad de lo finito con lo infinito»[8]. Esa unidad es explicada bajo el influjo de la filosofía de Giordano Bruno y según el modelo de la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa, según la cual los opuestos coinciden en el Absoluto, donde todo lo múltiple se reduce a la unidad suprema.

El problema principal que plantea la filosofía de la identidad es que no alcanza a explicar aquella capital cuestión de la metafísica que aspiraba a resolver, a saber: el tema de la diferencia. En primer lugar, no aclara cómo surge la diferenciación entre sujeto y objeto; y en segundo lugar no llega a esclarecer la existencia y el estatuto de la multiplicidad finita. En la historia del idealismo, Hegel será quien ponga de manifiesto las contradicciones internas del sistema de Schelling: por un lado, la afirmación de un Absoluto que –en última instancia– se resuelve en una indiferencia total. Por otro lado la afirmación de una realidad finita que no es sino apariencia.

VI. Fase teosófico-gnóstica

A partir de 1804 el propio Schelling irá abandonando progresivamente el carácter marcadamente panteísta de su sistema del idealismo. En esta línea irá afirmando cada vez más el ser sobre el pensar, y se interrogará –más allá de la identidad absoluta– por la idea de un Dios trascendente. Se mostrará además en este momento el importante influjo que recibe del neoplatonismo.

Esa separación con la fase anterior se encuentra ya en *Filosofía y religión* (1804), un opúsculo en el que Schelling introduce precisamente el término «ruptura» para explicar el surgimiento de la existencia finita. Efectivamente, el origen del mundo material no puede explicarse ni mediante la creación ni mediante la emanación, pues entonces habría que pensar en Dios como la causa de la imperfección y del mal que encierra el mundo. Schelling apela entonces al concepto de «caída cósmica» –empleado en la mística de Jacob Böhme– para explicar el surgimiento del mundo. Desde esa noción, el origen del mundo material únicamente puede explicarse por un trastorno o violenta separación del Absoluto: «No hay transición continua del absoluto a lo real; el origen del mundo sensible sólo es pensable como una completa ruptura (*Abbrechen*) del Absoluto por medio de un

8. *Bruno, o sobre el principio divino y natural de las cosas*, *Werke*, vol. III, 157.

salto (*Sprung*)»[9], ruptura que no tiene lugar en el tiempo. Puesto que el Absoluto es la realidad total, este mundo finito –descrito como producto de una «caída ontológica»– será considerado únicamente como apariencia o imagen del primero. Sigue abierto entonces el problema del estatuto ontológico de lo finito, problema que el idealismo alemán no podrá terminar de resolver; se entiende así la siguiente afirmación de Schelling: «Este mundo no contiene nada que no sea absoluto, ideal, alma pura, *natura naturans*»[10].

La caída a la que acaba de aludirse para explicar el origen del mundo material (*natura naturata*) no implica disminución alguna del ser del Absoluto (*natura naturans*), ya que el orbe de la finitud no es sino una imagen de la propia infinitud absoluta. En el Absoluto las cosas siguen teniendo una existencia ideal y eterna; su aparición en el mundo visible implica su explicación –siguiendo ahora la terminología platónica– como mezcla de ser y no-ser.

Dentro de este espíritu gnosticista, Schelling escribió las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1807), obra en la que trata de dar una nueva elaboración de su pensamiento a la luz de la idea de libertad.

En esta obra responde además a la acusación de panteísmo que pesaba sobre su sistema. Ante esta querella, Schelling matiza el significado de la idea de panteísmo. En efecto, por tal puede entenderse la identidad estricta del mundo visible con Dios, o bien que las cosas finitas no existen, sino que únicamente puede atribuírsele el ser a la unidad divina indiferenciada. Ahora bien, él no habría sostenido ninguno de los dos extremos. Su sistema, ciertamente, ha afirmado una unidad creadora: Dios o el Absoluto, que se revela y manifiesta en el mundo. No obstante, aunque esta manifestación es inmanente a la divinidad, es distinguible de esa, tal como en la lógica de la implicación se distinguen el antecedente y el consecuente.

El panteísmo schellingiano reside entonces en su afirmación de la inmanencia de todas las cosas en Dios, no dejando lugar para una consideración del ser de lo finito en cuanto tal. Además, su explicación del surgimiento de la multiplicidad no salva el escollo de la necesidad; mientras que en una filosofía de corte creacionista y que admita la trascendencia divina, se afirma la contingencia de los seres finitos en cuanto están sujetos al libre designio de un Dios creador.

VII. Filosofía positiva o de la religión

Tras la fase teosófico-gnóstica se inicia el último período del pensamiento de Schelling. Este viene determinado por el auge que había tomado la filosofía de

9. *Filosofía y religión*, *Werke*, vol. IV, 15-16.
10. *Filosofía y religión*, *Werke*, vol. IV, 24.

Hegel y la consiguiente reflexión de Schelling sobre el idealismo absoluto de aquel. Así, en 1834, en el *Prólogo* a la traducción alemana de *Fragmentos filosóficos* de V. Cousin, critica duramente la identificación hegeliana entre lo ideal y lo real. Rechaza también su intento de dar vida al concepto lógico y su pretensión de deducir la realidad de las cosas a partir del concepto.

Desde la defensa de la distinción entre lógica y metafísica Schelling orientará finalmente su pensamiento enfrentándose a aquella «filosofía puramente racional o negativa», intentando desarrollar una «filosofía positiva». Esta última se encuentra ampliamente esbozada en sus dos cursos: *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la revelación*, fruto de sus lecciones en Berlín, y que –junto a la *Introducción*– ocupan cuatro volúmenes. Dentro de este período escribe asimismo *Sobre la historia de la moderna filosofía* y la *Exposición del empirismo filosófico* (1836).

La noción de una filosofía positiva es aplicada primero al tema de la religión, aunque Schelling piensa que abarca a la metafísica toda. La tesis principal de este nuevo enfoque quiere enfocar la filosofía desde la explicación del principio supremo de toda la realidad. La filosofía negativa o puramente racional partiría de Dios como esencia o idea absoluta y no podría por tanto explicar la existencia de las cosas. La filosofía positiva, en cambio, parte de Dios como «lo que existe», como acto, ser existencial o «Señor del ser». Un Dios así muestra su realidad independientemente de la idea.

En las obras mencionadas Schelling se aplicará a mostrar el modo en que se lleva a cabo la manifestación visible de Dios. Primero, a través de la mitología, que correspondería al momento inferior del devenir de Dios. Después, a través de la revelación, que representa a Dios como voluntad libre y como infinito.

Schelling no dudará en subsumir tanto la mitología como la revelación en el concepto común de «religión filosófica», que representaría el estadio más elevado de la razón. De ahí que pueda afirmarse que Schelling no llegó a superar nunca el idealismo inmanentista y de corte panteísta que se hallaba presente desde sus primeras inquietudes filosóficas y religiosas.

Capítulo XIII
Hegel

I. Vida y obras

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart el 27 de agosto de 1770. Es sin duda el más importante de los idealistas alemanes y quien elaboró la forma más acabada y a la vez más compleja de idealismo, tratando de interpretar la totalidad de la realidad en función de la identidad panlogista entre lo real y lo racional.

En 1788 se matriculó en el seminario protestante de la Universidad de Tubinga, donde entabló amistad con Hölderlin y Schelling, y cursó dos años de filosofía y tres de teología. El plan académico de Tubinga se hallaba configurado según el espíritu racionalista ilustrado, inclinándose a una clara secularización de la religión.

Al dejar la universidad, Hegel se ganó la vida en el ámbito de la enseñanza privada, como preceptor familiar: de 1793 a 1796 enseñó en Suiza, y de 1797 a 1800 en Frankfurt. Durante este período pudo madurar su pensamiento filosófico y redactó una serie de escritos que, aunque no fueron publicados hasta 1907 por Hermann Nohl, cobran un gran significado a la luz del conjunto del sistema que elabora posteriormente. Así, bajo el título de *Escritos teológicos de juventud* (*Hegels theologische Jugendschriften*), quedan comprendidas una serie de obras acerca de cuestiones religiosas: *Religión del pueblo y cristianismo* (1793), *Vida de Jesús* (1795), *La positividad de la religión cristiana* (1795-1799) y *El espíritu del cristianismo y su destino* (1800). En estos ensayos, que constituyen la génesis del pensamiento hegeliano, se muestra ya la influencia de la formación racionalista que recibió durante sus años universitarios. Defiende así de un modo general que la religión debe manifestarse de un modo primordial en la conciencia de unidad política e histórica de los pueblos, caminando y evolucionando de acuerdo al progreso de la humanidad. Hegel concebía ya aquí la necesaria unidad entre lo ideal y lo real, que será uno de los pilares de su sistema. En este contexto, el problema reli-

gioso fundamental lo plantea en términos de superar la separación entre Dios y el hombre, entre lo infinito y lo finito. Entiende que Dios no puede ser algo infinito separado o puesto al lado de lo finito, pues ello equivaldría a concebir lo finito como límite de lo infinito. Presenta entonces a la religión como la superación de esta separación, pues en ella se realiza la necesaria unidad entre lo finito y lo infinito, sin dejar lugar a la concepción de un Dios trascendente separado del mundo.

La evolución posterior de la filosofía de Hegel se centrará, propiamente, en cuestiones filosóficas; pero la inspiración teológica de sus primeros escritos permanecerá a lo largo de su producción filosófica. Es preciso señalar que en todo su sistema aparecerá el intento de racionalizar la verdad revelada. Se advierte en este punto el notable y duradero influjo del teísmo racionalista y de un cristianismo adaptado a las ideas de la Ilustración que le habían enseñado sus maestros en Jena.

A partir de 1800, y habiendo recibido una herencia suficiente a la muerte de su padre, Hegel puede dedicarse de lleno a la filosofía. En 1801 obtuvo un puesto en la Universidad de Jena, centro intelectual de Alemania; y en ese mismo año publicó la obra *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*. En esta obra temprana Hegel se muestra claramente como discípulo de Schelling, filiación que se reforzó al colaborar con él en la edición del *Diario crítico de filosofía* (1802-1803). Hegel está aquí ya convencido de la superioridad de la filosofía con respecto a la religión, e intenta presentar la necesidad de una ciencia absoluta que se constituya como el autoconocimiento de la razón absoluta o, lo que es lo mismo, de la realidad absoluta

No obstante, en las lecciones y conferencias pronunciadas en Jena –que no fueron publicadas hasta el siglo XX– se advierte que en ese momento estaba ya elaborando una postura propia en la especulación filosófica. La ruptura definitiva con Schelling se dio tras la publicación, en 1807, de la *Fenomenología del espíritu*, en cuya introducción censura la postura schellingiana.

La batalla de Jena interrumpió prácticamente la vida universitaria, de modo que Hegel se trasladó, de 1807 a 1808, a Bamberg, donde trabajó como redactor de un periódico. En 1811 fue nombrado rector del *Gymnasium* de Nuremberg, cargo que desempeñó hasta 1816, año en el que concluye la *Ciencia de la lógica*. Recibió entonces tres ofertas de cátedra de filosofía en Erlangen, Heidelberg y Berlín. Aceptó la de Heidelberg y su prestigio como filósofo fue en aumento, especialmente con la publicación, en 1817, de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en esbozo*. En esta obra ofrece una visión general de su sistema de acuerdo con sus tres divisiones principales: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. En 1821 publicó los *Fundamentos de la filosofía del derecho*. En Heidelberg dio además sus primeras clases sobre estética.

En 1818 Hegel aceptó la propuesta de Berlín y ocupó una cátedra de filosofía en esa universidad hasta el 14 de diciembre de 1831, en que murió a causa del cólera. Durante los últimos años se dedicó a elaborar sus lecciones universitarias, cuyos manuscritos fueron recopilados y editados después de su muerte.

La convicción fundamental que animó la entera trayectoria intelectual de Hegel fue la tesis de que la realidad entera es racional y, por lo tanto, susceptible de ser expresada totalmente en conceptos. Estaba convencido de que lo real es racional y lo racional es real; por ese motivo pretendió ofrecer una visión acabada de la realidad, de tal modo que llegó a considerar que, con su sistema, la filosofía había dado ya una respuesta definitiva a todos los enigmas de la historia y de la naturaleza.

II. La crítica a Fichte y a Schelling

El punto de partida de la filosofía de Hegel es el pensamiento de Kant, pero en el punto donde Fichte se había quedado, a juicio de Hegel, «a medio camino»: el *yo pienso* como expresión de la espontaneidad del conocimiento. El pensamiento hegeliano se iniciará entonces desde el principio de la independencia absoluta de la razón: «El principio de la independencia de la razón, de su absoluta suficiencia y espontaneidad en sí misma hay que mirarlo desde ahora como un principio universal de la filosofía, como uno de los presupuestos del tiempo» [1]. Ese principio de la independencia de la razón supone un nuevo añadido a la filosofía de Kant, y es el siguiente: las categorías no pueden ser solamente una expresión de nuestro modo de conocer, sino que su aplicación debe de llegar hasta las cosas en sí mismas. El pensar de Hegel quiere ser un pensar de lo real en cuanto tal.

Partiendo de lo anterior, postula que el sujeto, en virtud de su espontaneidad total, se dirige a la verdad y al ser; esto, en Hegel, supone que el pensamiento «pone» las cosas al pensarlas (se elimina la realidad natural). Pensar es pensar el ser, pero se trata de un ser, de una realidad, que se ha tornado enteramente racional. Hegel invierte de este modo el principio aristotélico, según el cual nada está en el intelecto que no haya estado antes en el sentido. Para él es al revés: nada está en el sentido que no haya estado antes en el intelecto. El intelecto será así la causa del ser, esto es, no podrá hablarse de realidades inteligibles, consideradas como dadas al margen del conocer del sujeto. El mundo no existe acabado al margen del conocimiento.

Desde esta nueva perspectiva Hegel critica a Kant en cuatro puntos: 1) Al criticismo kantiano no le importa lo conocido, sino el modo de conocer. Ahora bien, el pensar es un pensar del ser, de lo que es, luego es preciso sostener la importancia de este último aspecto. 2) Kant separa el sujeto del objeto por un abismo que es la cosa en sí, radicalmente incognoscible y siempre supuesta. Pero, dice Hegel, si se afirma la existencia de algo es porque ese algo es cognoscible,

1. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, 1, *Sämtliche Werke*, vol. VIII, § 60, 161. Las obras de Hegel se hallan en la siguiente edición, por la cual son aquí citadas: *Sämtliche Werke*, por H. Glockner, Frommann, Stuttgart 1965.

lo único que no puede conocerse es lo que no existe; luego la cosa en sí debe ser cognoscible. 3) En Kant, lo único que se conoce es el fenómeno. Kant une así pensar y apariencia, pero según Hegel hay que unir el pensar y el ser. Además, afirmar un límite para el pensamiento significa estar más allá del límite, luego el pensamiento humano está más allá de los límites establecidos por Kant. 4) En conclusión, es preciso elevarse más allá del entendimiento kantiano, hasta llegar a la razón. Se trata de dar realidad a las ideas de la razón, a las que Kant había caracterizado de «ilusión trascendental».

La filosofía de Hegel tiene entonces como hipótesis central que el pensamiento es siempre pensamiento del ser. Pero no se trata aquí del restablecimiento del realismo, porque ahora el ser ha quedado completamente subsumido en el pensamiento. El pensamiento es, de hecho, la cosa en sí: el pensar es el ser. Nos encontramos sin duda ante un nuevo punto de partida: una autoconciencia absoluta (*logos* o concepto), a partir de la cual se deduce toda la realidad mediante un proceso dialéctico. La filosofía se erige, por primera vez en la historia de la filosofía y de un modo acabado, como la expresión del autoconocimiento del Absoluto, y el conocimiento humano tendrá por misión rehacer en sí mismo el propio movimiento dialéctico del Absoluto.

Además de Kant, Hegel tiene en cuenta el idealismo de Fichte y de Schelling, cuyos supuestos básicos acepta. Así, como para todo el idealismo, el tema del filosofar es lo infinito y su relación con lo finito. Esa relación es siempre entendida dentro de un proceso de unificación en un principio absoluto, que es el yo infinito o autoconciencia en Fichte; y la identidad de sujeto y objeto en el Absoluto en Schelling.

Partiendo de esos precedentes, Hegel considerará de entrada que se ha de encontrar un proceso lógico que resuelva la oposición que puede existir entre lo finito y lo infinito cuando se los considera como conceptos estáticos, y lanzarse entonces a descubrir la relación entre ambos extremos dentro de la vida misma del espíritu. Este devenir del espíritu o de la razón será descrito como un movimiento autónomo que progresa según la forma de la dialéctica de los contrarios. Dentro de este marco explicativo, la realidad de lo finito ha de quedar disuelta y diluida en lo infinito, como un momento en el proceso de su devenir.

La noción de Absoluto significa aquí, como era el caso en Schelling, identidad de lo real y lo ideal, de sujeto y objeto; pero no es ahora una identidad en la que queden anuladas las diferencias, o sea, una «identidad indiferenciada». Precisamente, la primera crítica que Hegel dirige a Schelling es que ha coronado su sistema con un Absoluto que no termina de explicar la realidad en su totalidad, pues no explica el estatuto de los diversos momentos en los que se manifiesta ese primer principio. Hegel entenderá el Absoluto como «identidad en la diferencia», y esto apunta a que comprende y, a la vez, supera las diferencias; contiene dentro de sí la oposición, la contrariedad, que va superando en sucesivas síntesis a través de su propio proceso de manifestación en las diversas realidades y en la his-

toria de la humanidad. Se comprende que un tal Absoluto no constituya tanto un punto de partida, cuanto el resultado del proceso o devenir dinámico.

La sustancia única y absoluta de Spinoza es aquí definitivamente sustituida por la noción de un sujeto absoluto que camina hacia la plena autoconciencia por medio del movimiento dialéctico, del cual hará Hegel el pilar de su sistema. Partiendo de ahí, la denominada *fenomenología del espíritu* consistirá en ir describiendo las distintas formas en que se desenvuelve, expresa y manifiesta el espíritu absoluto en su vida infinita. Ningún momento diferenciador escapará a su movimiento omniabarcante, pero tampoco será posible retomar uno de los temas más clásicos de la metafísica occidental, esto es, el estatuto del ente finito. La cuestión planteada entre lo infinito y lo infinito, en la medida en que no ha recurrido a la doctrina de la analogía, resolverá la opción a favor de un infinito que, aunque intenta mantener la diferencia de lo finito, contiene y mantiene dentro de sí toda diversidad: el verdadero infinito ha de albergar y afirmar la realidad de lo finito.

Fichte, por su parte, había buscado en la espontaneidad y autonomía de la razón la justificación de su propia actividad, anulando la «cosa en sí» kantiana. De este modo había situado el Absoluto en el yo. Para Hegel, como se desprende de lo dicho, este Absoluto no es suficiente; pues se trata de un principio a partir del cual toda la realidad surge deductivamente, y ello implica una diferenciación entre el principio y lo que es deducido. El mundo aparece en Fichte como lo opuesto al yo, y la identidad de sujeto y objeto queda rota, surgiendo de nuevo el dualismo. En definitiva, para Hegel el Absoluto de Fichte es subjetivo, y no asume realmente el campo de lo objetivo, pues el objeto, en cuanto producto absoluto del yo, carece de toda realidad que no sea el mismo sujeto.

Con su crítica a Fichte, Hegel consideró, según se ha visto, el Absoluto de Schelling. Rechazó no obstante esta concepción, pues llegó a la conclusión de que se trataba de un Absoluto que, pretendiendo ser naturaleza y espíritu, no era ni lo uno ni lo otro. Pues en efecto, en Schelling la naturaleza y el espíritu eran el despliegue del Absoluto, pero no el mismo Absoluto; propiamente, el ser de este quedaba por debajo de su manifestación. Para Hegel, por el contrario, el Absoluto no puede ser distinto de su manifestación, su ser ha de incorporar su despliegue y consistir en él. El Absoluto es la totalidad, y no una unidad o identidad por debajo de ésta, que negaría por tanto la realidad de lo finito. La más genuina pretensión hegeliana ha consistido en alcanzar un infinito que, para no quedar en un infinito meramente abstracto, sea por y en lo finito. Se trata de una original versión del monismo dinámico.

III. El Absoluto hegeliano y el concepto de filosofía

Como para los idealistas anteriores, para Hegel el Absoluto es autoconciencia; de hecho, él recurre a la fórmula aristotélica del «pensamiento que se piensa a sí mismo» para caracterizarlo como sujeto activo y no como sustancia o cosa.

Además, el Absoluto es y encierra en sí mismo la totalidad de lo real, nada hay fuera de él que pudiera limitarlo o añadirle novedad alguna: el despliegue de los acontecimientos reales es su propio desarrollo autorreflexivo.

El proceso de la manifestación del Absoluto es, estrictamente, un dinamismo de carácter gnoseológico; es decir, a lo largo de su movimiento reflexivo y subjetivo va logrando el autoconocimiento total de sí a través de las diversas fases, etapas o momentos en los que se manifiesta. La manifestación más clara la adquiere, según Hegel, en la conciencia humana cuando ésta reconoce a la naturaleza y a su propio ser personal como momentos de la exteriorización del Absoluto, lo cual constituye la misión más propia del espíritu humano. Cuando se alcanza ese conocimiento, el Absoluto accede a la plena autoconciencia y se presenta entonces como el resultado de un proceso cognoscitivo. Esta es para Hegel la explicación de la verdadera realidad: su necesaria racionalidad.

Se entiende desde lo anterior que Hegel sostenga que el Absoluto existe en y a través del espíritu finito, en quien a través del saber toma el Absoluto conciencia de sí. Aquí radica además la tarea del filosofar: debe hacer explícita esa racionalidad que se encuentra en todo lo que aparece como real, pues esto último no es sino el despliegue de un Absoluto que es razón.

El curso del autoconocimiento no es entonces en Hegel una deducción trascendental que elimina lo objetivo; es más bien un sistema total e integral, que comprende la misma génesis de lo real, su desarrollo y despliegue. La filosofía de Hegel es una cosmogonía y, al mismo tiempo, una teogonía. El saber filosófico no se presenta de este modo solamente como un saber de la razón, del Absoluto, como si este fuera un objeto ya constituido al margen del proceso de su conocimiento. El Absoluto es el autoconocimiento de la totalidad que es razón, autoconciencia infinita o espíritu absoluto; y esta autoconciencia se realiza en la filosofía. La filosofía no es, por tanto, un saber acerca del Absoluto, sino un saber absoluto del Absoluto, es decir, el mismo conocerse del Absoluto –a través, ciertamente, del espíritu humano. En la filosofía, el Absoluto se hace plenamente presente ante sí, se hace espíritu absoluto. En ella se explicita y ella es por tanto el estado explícito del Absoluto. Y como Hegel llama al Absoluto Dios, el saber del hombre acerca de Dios se convierte en el saber divino de sí, en la autoconciencia de Dios. Dios se hace consciente en el ser humano, y este hacerse consciente es el mismo autoconstituirse de la divinidad.

No es, el de Hegel, un Dios separado y enteramente «otro» respecto del ser humano y su mundo. Hombre y Dios son más bien momentos dialécticos de un único devenir espiritual. En vano, pues, se buscará en el sistema hegeliano el Dios de la teología natural clásica.

La filosofía de Hegel adquiere así además un carácter ontológico: la filosofía es el conocimiento de sí del Absoluto. Por su parte, el Absoluto es la autoconciencia infinita, y la realidad toda no es sino ese mismo proceso de autorreflexión del Absoluto.

Se accede aquí a un sistema de la inmanencia total, en el que la realidad de lo finito consiste en ser exclusivamente un momento de lo infinito. Esto no significa una anulación de lo finito –recordemos que Hegel quiere mantener las diferencias–, sino que quiere decir que lo finito resulta incognoscible o impensable en su radical realidad si no se piensa siempre en su relación con lo infinito.

Con estas ideas Hegel pretende construir una nueva filosofía que supere, reconciliándolas, las dos etapas principales y anteriores del pensamiento occidental: la filosofía del ser y la filosofía del sujeto. Kant había concebido la filosofía como un saberse del sujeto a sí mismo; del contenido de este saber se excluía a la sustancia. Hegel, por su parte, considera que no debe excluirse a la sustancia; considerará por lo tanto que el sujeto es al mismo tiempo sustancia. Quiere ello decir que en la gnoseología hegeliana el conocimiento no es comprendido como conocimiento de los que está frente al sujeto (*ob-iectum*), sino como conocimiento subjetivo, esto es autoconocimiento que culmina en autoconciencia. No se trata, no obstante, de una vuelta al clásico subjetivismo, pues ahora también la sustancialidad y la objetividad pertenecen necesariamente al sujeto que se sabe a sí mismo y no quedan, por tanto, fuera del proceso cognoscitivo.

IV. La fenomenología del espíritu

Como se ha visto, en la mente de Hegel va abriéndose paso la idea romántica de la realidad como una unidad total, como un todo orgánico y unitario que participa de una misma vida. La totalidad es así un infinito que progresa en la forma de un proceso dialéctico que mantiene y supera a la vez las diferencias; en la medida en que no se trata de una totalidad estática, debe afirmarse que su conocimiento se identifica con el conocimiento de su propio proceso, que incluye el conocimiento de sus diversos momentos.

Hegel escribió la *Fenomenología del espíritu* como una obra propedéutica, con la intención de mostrar cómo se lleva a cabo la dialéctica interna de la conciencia; y enseña cómo esa se eleva por medio de un proceso de reflexión, desde el saber más inferior –la certeza sensible– hasta el plano superior del saber filosófico o saber absoluto. Sigue por tanto aquí un camino ascendente, con el fin, insistimos, de mostrar las diversas etapas que atraviesa el espíritu hasta la plena autoconciencia. En una palabra, quiere enseñar la coincidencia de toda la realidad en el sujeto; así lo escribe en el prefacio a esa obra: «Todo consiste, a mi modo de ver, en concebir y expresar lo verdadero no sólo como sustancia, sino también como sujeto»[2].

Más adelante, en la *Ciencia de la lógica*, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y en los cursos de Berlín, Hegel desarrollará su sistema en sentido

2. *Fenomenología del espíritu*, *Sämtliche Werke*, vol. II, 22.

descendente. Partirá de lo Absoluto y seguirá su despliegue sistemático en las tres fases o momentos de su proceso: la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. Él mismo resume este proceso con las siguientes palabras: «La idea se manifiesta en primer lugar como el pensamiento idéntico a sí mismo, y, a la vez, como la actividad que se opone a sí misma, a fin de ser para sí; y, en ese ser otro, estar sólo en sí. La ciencia se divide en tres partes: 1) La *lógica*, o la ciencia de la idea en sí y para sí. 2) La *filosofía de la naturaleza* o la ciencia de la idea en su ser otro. 3) La *filosofía del espíritu* o la ciencia de la idea que a partir de su ser otro retorna a sí misma»[3].

El cometido de la primera obra, sin duda propedéutica, consiste en trazar la serie de figuras o grados que el espíritu debe recorrer para llegar a la conciencia y a la posesión de sí mismo. Así, la fenomenología del espíritu es, en síntesis, la historia ideal y cronológica de la conciencia, la cual es en Hegel paralela a la evolución de la realidad total hasta su momento actual. La *Fenomenología del espíritu* se divide en dos partes y consta en total de seis secciones: Conciencia, Autoconciencia, Razón, Espíritu, Religión, Saber.

El desarrollo de los momentos anteriores obedece, como todo el sistema de Hegel, a la ley de la dialéctica; esta consiste en un devenir continuo en el que cada término de la cadena no permanece como un producto estático o inerte de una clasificación lógica, sino que cada término es una posición del espíritu que permanece para negarse después en su contrario y reencontrarse finalmente en una síntesis superadora que no anula, como se ha venido repitiendo, los diferentes momentos.

En primer lugar, la etapa inicial está constituida por la *conciencia*, tomada en su sentido gnoseológico. Esta comienza por el conocimiento del mundo como algo distinto de sí misma e independiente de ella; se trata del conocimiento vulgar o *sensación*, como «momento inmediato de lo que es»; de ahí pasa a la *percepción*, como segundo momento de la conciencia sensible. La percepción consiste en la aprehensión de las sensaciones múltiples en la *unidad* del objeto. Accede entonces al *entendimiento*, como tercer momento en la *interiorización* de la conciencia. En el intelecto el objeto se presenta como un fenómeno producido por un conjunto de fuerzas y leyes que son obra del propio entendimiento, de modo que la conciencia comienza a comprender que el objeto no depende de sí mismo, sino del propio entendimiento. Así pues, la conciencia deviene entendimiento en la medida en que opera con representaciones de mayor universalidad y comprende que el objeto se da solamente en ella.

La segunda etapa del itinerario fenomenológico está constituida por la *autoconciencia*, que disuelve en sí los diversos grados de la conciencia y aprende a ver qué es en ella la realidad. Aquí, la conciencia toma *certeza* de su propio ser; al captarse a sí misma, excluye primero toda alteridad, considerándola como algo

3. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, 1, *Sämtliche Werke*, vol. VIII, *parag.* 18, 64.

negativo y extraño. Pero, ante el reconocimiento de otras conciencias, pronto abandona esta postura. Se trata del descubrimiento de la comunidad de los espíritus y de la vida social.

La tercera fase de la historia fenomenológica es presentada como síntesis de conciencia y autoconciencia, a la que Hegel da el nombre general de *razón*. El mundo no aparece ya como algo diferente y opuesto, ya que la conciencia individual se ha elevado hasta la conciencia absoluta o razón universal que asume en sí toda la realidad.

En la sección sobre el *espíritu* Hegel desarrolla una teoría ética, estudiando la relación entre la ley humana y la ley divina, la noción de libertad y el concepto de la conciencia religiosa. Así, en la quinta sección, sostiene que la *religión* tiene también una historia fenomenológica, que es a la vez ideal y cronológica.

Los tres momentos de la evolución del fenómeno religioso son, en el pensar hegeliano, los siguientes: 1) La *religión natural* o de los pueblos orientales, en sus tres formas: persas, hindúes y egipcios. 2) La *religión estética*, que es la de los griegos, en la que se incluye el desarrollo del arte griego. 3) La *religión revelada* o *cristiana*, de la que Hegel da una interpretación propia, de acuerdo con su espíritu historicista, necesitarista y racionalista.

Por último, se accede a la filosofía o *saber absoluto*, célebre final con el que culmina la *Fenomenología del espíritu*. Según Hegel, el arte y la religión serían las formas inferiores de la autoconciencia que preparan el acceso al saber absoluto. En este último se alcanza la más alta forma de autoconciencia, el espíritu se ha conocido a sí mismo como identidad de ser y devenir y ha conocido que el mundo de las cosas no es diverso de él mismo. El espíritu es, finalmente, *en sí* y *para sí*.

V. La dialéctica y la formación del sistema

El sistema de Hegel encuentra su completa formulación en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, con las tres partes que la componen[4]. Recoge ahí la definición de la filosofía como «la investigación de las cosas por el pensamiento», siendo este un conocimiento que se opera mediante la *reflexión*. El objeto de la filosofía es la verdad única, o sea, Dios o el Absoluto y todas las cosas finitas que se resuelven en él. Siendo así, Hegel considera innecesaria la crítica previa del conocimiento que Kant había exigido como propedéutica del filosofar.

Hegel se instala ahora en el Absoluto o en la Idea (expresión adecuada del Absoluto e identidad de lo ideal y de lo real en su totalidad). Como sabemos, no es un Absoluto como realidad inmóvil, como el ser puro de Parménides, la sus-

4. Los grandes volúmenes de las *Lecciones* de Berlín desarrollan la última parte de su especulación.

tancia de Spinoza, el *ens realissimum* de la metafísica clásica y del racionalismo, o la identidad indiferenciada y vacía de Schelling; sino que es la identidad en las diferencias, una síntesis conciliadora de todos los opuestos, que no los anula ni los suprime. Se trata de un Absoluto cuya esencia consiste en el devenir (*Werden*) como unidad dialéctica del ser y del no-ser; esto es, algo así como un ser que huye de la nada y consiste en estar llegando a ser. Por ello puede sostenerse que en Hegel la explicación dialéctica no es simplemente un método del filosofar, sino que define la estructura misma del pensamiento y de toda la realidad, la cual –insistimos– se desenvuelve como producto de la actividad dialéctica del Absoluto.

En efecto, el Absoluto es la identidad en la diferencia, es decir, uno y múltiple a la vez, sujeto y objeto, comprende en su unidad toda la unidad y la diversidad de los seres. Siendo un devenir, se realiza a través de las diferencias de los seres, los cuales son momentos o manifestaciones de la idea, siendo esta la perfecta expresión del Absoluto. Así pues, el movimiento de la idea o del Absoluto es al mismo tiempo la marcha o evolución de la realidad que el filósofo está llamado a reproducir en su pensamiento. El modo de ese movimiento es la dialéctica. En el principio de esa dialéctica se encuentra la negación del clásico principio de la no-contradicción, ya que, también desde el principio, el Absoluto encierra en sí su ser y el no-ser. Esta contradicción será para Hegel la fuerza que impulse al Absoluto a su despliegue necesario, expresándose a través de la posición de sucesivas «tesis» (ser), «antítesis» (no-ser) y «síntesis» (devenir), a través de una actividad que es a la vez circular y progresiva y donde la síntesis no significa la anulación de alguno de los contrarios, sino la superación (*Aufhebung*), en la cual quedan integrados los extremos en una forma superior de ser. La dialéctica viene a ser entonces la ley de la realidad y la ley del conocimiento. Seguramente el antecedente más certero de esta concepción dialéctica hegeliana pueda situarse en la antigua filosofía de Heráclito.

La filosofía de Hegel consiste en un intento de mostrar el desarrollo progresivo del espíritu absoluto; se configura así como una suerte de génesis del *logos* que puede ser considerada a la vez como cosmogonía y teogonía.

Partiendo de lo anterior, Hegel ha dividido su sistema en tres grandes partes, que se corresponden con las tres partes de la *Enciclopedia*: la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. Se trata de tres procesos explicativos de la vida misma del espíritu absoluto, que encierran, cada uno, una dialéctica propia.

1. *La lógica como teología y como metafísica*

En un primer momento, Hegel expuso su lógica en el libro *Ciencia de la lógica* (1812-1816), incorporándola a la primera parte de la *Enciclopedia* en 1817.

La obra comienza con la siguiente definición: «La lógica es la ciencia de la idea pura, de la idea en el elemento abstracto del pensamiento». La lógica es, pues, la ciencia de la idea y, como tal, la ciencia del pensamiento, de sus determinaciones y de sus leyes, la cual se expresa a un nivel conceptual. Ya sabemos que la idea es la expresión del Absoluto y, por lo tanto, la lógica abordará la tarea de estudiar y describir las determinaciones o formalidades que la idea adopta en su despliegue dinámico y dialéctico. La lógica de Hegel no es por ello una suerte de *organon* al estilo aristotélico, un método; antes bien, es el estudio de la totalidad en su autoestructurarse a través del movimiento dialéctico. Ciertamente, puesto que pensar y ser coinciden, la lógica debe coincidir con la ontología, la cual, en la medida en que supone un estudio del Absoluto, se fusiona a la vez con la teología.

En este contexto, los conceptos mediante los cuales se expresa la ciencia de la lógica no son conceptos subjetivos, a los que la realidad permaneciese externa y contrapuesta, sino que expresan la realidad misma en su esencia necesaria, en su verdad metafísica. La lógica coincide, ciertamente, con la metafísica, pues refleja mediante conceptos la sustancia de toda la realidad, las esencias de las cosas.

Para descubrir la verdad de las cosas la lógica apela a las categorías kantianas o formas puras del entendimiento; pero ahora les da un sentido y valor metafísicos, como lo poseían las categorías aristotélicas. Los conceptos empleados serán a la vez *modos de pensar* (Kant) y *modos de ser* (Aristóteles). La lógica es ahora un *logos* del *on*, y el pensamiento se concibe entonces como la cosa misma, de tal modo que la ciencia filosófica persigue una verdad que es, en el fondo, la pura autoconciencia que se desarrolla. En este punto, Hegel criticará a Kant el hecho de haber negado la posibilidad de construir una metafísica como ciencia: «Un pueblo sin metafísica –llega a decir– es como un templo sin altar». Añade además que las distintas categorías a través de las cuales evoluciona la lógica pueden considerarse como sucesivas definiciones del Absoluto: he aquí la síntesis de lógica, metafísica y teología, como consecuencia de la identificación del pensar y el ser.

La lógica hegeliana posee la estructura triádica característica del pensar dialéctico. Sus tres partes son: 1) La doctrina del *ser* o del pensamiento en su inmediatez: el concepto en sí. 2) La doctrina de la *esencia*. 3) La doctrina del *concepto* o del pensamiento que retorna a sí mismo. No es esta –insistimos– una mera división lógica, sino a la vez el desarrollo propio del Absoluto.

a) La lógica del ser

La lógica comienza por el ser puro en su inmediatez, sin determinación alguna, abstracto. Dada su absoluta indeterminación, se identifica con la nada. Esta contradicción inicial que se da en la unidad del ser y la nada sirve en el sistema dialéctico como motor del devenir, posee una fuerza positiva que revela la unión de ambos –tesis y antítesis– en una síntesis o unidad más alta; esta última es el devenir, que es lo que permite el ulterior desarrollo del Absoluto. El resultado de

la contradicción del ser, la nada y el devenir es el ser determinado o existente. Tal es la categoría de la *cualidad*, que significa el límite y la determinación del ser.

A su vez, el ser determinado supone en sí mismo la negación del límite y la consiguiente relación entre los diversos modos de ser. Unidad y pluralidad se concretan en la categoría de la *cantidad*.

Por último, la *medida* aparece como la síntesis de la cantidad y de la cualidad; es la regla que determina la relación entre lo cuantitativo y lo cualitativo. El ser se reencuentra en esta síntesis, pero ya no como abstracto y vacío, sino como el sustrato que subyace a aquel: se trata de la esencia.

b) La lógica de la esencia

El ser pasa a la esencia al volver sobre sí y descubrir sus propias relaciones; se reconoce entonces a la vez como idéntico y diverso. Las categorías empleadas en este momento corresponden a la *reflexión* y a la *relación*. En la lógica del ser se buscaba lo Absoluto en lo inmediato; frente a esta tentativa, la lógica de la esencia se presenta como la negación de lo inmediato: «La esencia como el ser mediado consigo mismo por la negación de sí mismo, es la referencia a sí mismo sólo en cuanto es referencia a otro, no como algo que es inmediatamente, sino como algo puesto y mediato»[5]. La esencia es así la mediación necesaria por la que el ser aparece sin salir de sí mismo. El ser se reconoce a la vez como identidad y como diferencia, en cuya unidad se fundan la *existencia* y el reconocimiento de la multiplicidad. A partir de aquí, Hegel elaborará las categorías de *realidad* (esencia realizada y actualizada aquí y ahora), *posibilidad* (lo que de hecho puede darse), *contingencia* (lo que se da de hecho) y *necesidad* (lo que se desprende necesariamente de sus condiciones de posibilidad). La necesidad se despliega ulteriormente en las siguientes categorías: sustancia y accidentes, causa y efecto, y acción recíproca.

La lógica de la esencia culmina en una concepción de la realidad como autosuficiente, pues no concibe una causalidad extraña a la propia acción de las sustancias. Hegel habla de un autodesarrollo libre, en el que la necesidad se ha convertido en «el encontrarse consigo mismo en otro, en la liberación que no consiste en la huida de la abstracción, sino en el tenerse a sí mismo en el otro, con el cual está ligado el poder de la necesidad. (...) Como existente para sí esta liberación se llama yo; como totalidad desarrollada, espíritu libre; como sentimiento, amor, goce, beatitud»[6]. Hegel recoge aquí la intuición de Spinoza; no obstante, mientras para Spinoza la libertad consiste en la unión con la necesidad y la infinitud del universo, Hegel pone la libertad en el reconocimiento de que el

5. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, 1, *Sämtliche Werke*, vol. VIII, § 112, 261.

6. *Ibídem*, vol. VIII, § 159, 351.

único universo que puede haber está en nosotros mismos. Con estas reflexiones se inicia la lógica del concepto.

c) *La lógica del concepto*

El concepto (*Begriff*) es la totalidad de los momentos anteriores del pensamiento y de las determinaciones del ser; es, en el fondo, el ser que deviene en concepto; es definido como «la unidad del ser y de la esencia», es decir, la unidad de ambos momentos en su principio.

Los conceptos manejados en las dos primeras partes de la lógica se orientaban hacia el objeto, al que determinaban y expresaban. El concepto al que se refiere esta tercera parte de la lógica es, por así decir, un concepto sobre el concepto, es decir, se refiere expresamente a la actividad del pensamiento. Recuerda sin duda a la inteligencia aristotélica en acto, o pensamiento del pensamiento de Dios mismo que, al pensarse a sí mismo, piensa también las esencias de las demás cosas. Así, aprehender una cosa en su concepto es, para Hegel, coincidir con el acto divino creador: es la expresión de la realización de lo infinito en lo infinito y, en última instancia, la realización del sueño kantiano de la intuición intelectual.

Consiguientemente, la lógica del concepto se despliega en tres momentos: 1) La doctrina del concepto subjetivo o formal, donde el concepto aparece desde su lado subjetivo, como actividad del pensamiento. 2) La doctrina del concepto objetivo. El concepto se hace cosa y pierde así la relación de exterioridad respecto de esa. 3) Doctrina de la idea. Consiste en la unidad de los dos momentos anteriores de la subjetividad y la objetividad. Es la verdad absoluta.

Esa fase culminante que es la idea está también –según Hegel– sometida al proceso dialéctico. En la culminación de ese proceso, la idea se toma a sí misma como objeto, en el que están concentradas e identificadas todas las determinaciones. Se alcanza una unidad que es la verdad absoluta: la idea se piensa a sí misma, percibe su contenido en la noción de sí misma y ella llega a ser su propio contenido.

La lógica hegeliana ha querido explicar, mediante el proceso descrito, cómo la filosofía tiene por objeto descubrir aquella identidad de lo real y lo racional; identidad que se cumple en el Absoluto y que se ha ido descubriendo a través de los diversos momentos que son imagen de ese Absoluto o única verdad. El problema de esta lógica es que no explica la existencia de las cosas concretas, de la cual no puede sostenerse que surja como consecuencia necesaria de un proceso racional y autoexplicativo.

2. *La filosofía de la naturaleza*

La existencia de la naturaleza es en Hegel una necesidad del sistema, pues el Absoluto, para llegar a la plena autoconciencia y en virtud de las exigencias de

la dialéctica, debe pasar por el momento de la negación de sí mismo (antítesis), del extrañamiento o de la alienación de sí. Ese momento es la naturaleza, como «la idea en forma del ser-otro»[7]. El Absoluto viene caracterizado por el salir de sí y el enajenamiento en la existencia exterior. Hegel explica esta enajenación de la idea a partir de una explicación racional de la tesis bíblica: «En el principio Dios creó el cielo y la tierra» (*Génesis*, 1, 1): «La absoluta libertad de la idea consiste no meramente en que pasa a la vida y permite mostrarse a sí misma desde dentro de sí misma como conocimiento finito, sino más bien en que, en su absoluta verdad, la idea se decide a dejar salir de sí misma, como su propia imagen reflejada, el momento de su particularidad o de su primera determinación y ser otro, es decir, la naturaleza. Ahora tenemos, una vez más, la naturaleza como ser: pero la idea que tiene ser es la naturaleza»[8].

Entiéndase que la libertad de la idea de la que habla Hegel coincide, como en todo su sistema, con la necesidad; de tal modo que la posición en la naturaleza es un momento necesario del despliegue del Absoluto. Hegel además entiende este momento como la explicación enteramente racional de la creación del mundo por parte de Dios; esa no es sino la manifestación visible de Dios en el universo.

La explicación de la existencia de la naturaleza en Hegel se inspira claramente en el proceso por medio del cual el neoplatonismo –del cual Hegel es ferviente admirador- había explicado la salida de lo múltiple a partir de lo uno (*prodos*) y, posteriormente, su retorno a la unidad primera (*epistrophe*). En el primer momento del proceso triádico se hallaba la permanencia de la idea en sí misma (*mone*). A ello añade Hegel la secularización del dogma cristiano de la creación, al que ya se ha aludido. El esquema dialéctico hegeliano presenta, por su parte, la idea como tesis, la naturaleza como antítesis y, en un tercer momento, habrá de surgir la síntesis: el espíritu en el que –a través de la negación- se realiza el momento de la máxima positividad.

En realidad, la filosofía de la naturaleza es el punto más débil del sistema hegeliano. Rechazó en este punto, muchas veces por desconocimiento, las ideas renacentistas y románticas de la naturaleza. Así, concibe el ser de la naturaleza como el ser de la negación, como una decadencia de la idea desde sí misma.

3. *La filosofía del espíritu*

La tercera parte de la *Enciclopedia* está dedicada a exponer la filosofía del espíritu. Su exposición se completa con la *Filosofía del derecho* y los ciclos de

7. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, 2, *Sämtliche Werke*, vol. IX, § 247, 49.

8. *Ibídem*, vol. IX, § 244, 45-46.

las lecciones de Berlín, que formaron los volúmenes de *Estética*, *Filosofía de la religión*, *Historia de la filosofía* y *Filosofía de la historia*.

La filosofía del espíritu sigue necesariamente a la filosofía de la naturaleza, puesto que el espíritu es la meta del proceso que sigue el mundo natural. El Absoluto, tras haber pasado el momento de la negación y del extrañamiento, retorna a su interioridad, a la conciencia de sí mismo como espíritu, iniciando entonces el largo recorrido a través de las obras del espíritu, hasta devenir espíritu absoluto.

La división de la filosofía del espíritu se realiza en tres momentos: 1) El *Espíritu subjetivo*, que es el espíritu en cuanto cognoscitivo, que se realiza en su conocer y ser libre. 2) El *espíritu objetivo*, que es el espíritu que se realiza en las producciones de su actividad libre o en el mundo moral y social. 3) El *espíritu absoluto*, o espíritu infinito, en cuanto síntesis universal y total revelación del espíritu a sí mismo.

a) El espíritu subjetivo

Tras su extrañamiento en la naturaleza, el espíritu vuelve a sí mismo, aunque al principio se encuentra aún ligado a la finitud y a la subjetividad individual. No se trata de que el espíritu se manifieste en lo finito, sino de que la finitud aparece dentro del espíritu.

La evolución del espíritu subjetivo discurre por tres etapas, subdivididas a su vez en otros tantos momentos triádicos.

La *antropología*. Es la primera fase del espíritu subjetivo y se halla ligada a la individualidad. En este estado, el espíritu individual es el alma, o espíritu-naturaleza, en cuanto se halla unido al cuerpo. El desarrollo del alma sucede en tres tiempos: a) Como *alma natural*, que es el «alma universal» o «alma del mundo»: una sustancia universal, que no encuentra su realidad más que en la individualidad. b) El *alma sensitiva* es la segunda fase antropológica del alma; se refiere principalmente a los sentimientos. c) El *alma real* corresponde a la tercera fase del desarrollo antropológico.

La *fenomenología del espíritu*. Constituye el segundo momento dialéctico dentro del *espírtu subjetivo*. Se trata ahora de la *conciencia*, en cuanto se comprende a sí misma como yo. Hegel resume aquí las posiciones centrales que había descrito en su obra anterior, *Fenomenología del espíritu*.

La *psicología*. Esta es concebida como el estudio del espíritu en sus manifestaciones universales o actividades más espirituales. Se halla aquí el desarrollo de la concepción del *espíritu teórico*, proceso por el que la razón despliega su actividad pensante; en segundo lugar, el *espíritu práctico* o voluntad, que es la inteligencia que vuelve sobre sí misma. Y por último el *espíritu libre*, que es el momento culminante de la actividad del espíritu. La libertad es concebida como la unidad del espíritu teórico y del espíritu práctico. Se trata del querer racional que

ha llegado a la determinación universal, independientemente de las condiciones limitadoras del individuo.

b) El espíritu objetivo

El espíritu objetivo es seguramente el momento más característico del hegelianismo. Hegel explica que, con el aparecer de la libertad, el espíritu sale de su subjetividad y entra en el mundo concreto de las manifestaciones objetivas, o sea, en las creaciones de la actividad racional libre, que son las instituciones sociales y jurídicas. El espíritu objetivo es entonces la esfera de las realizaciones de la libertad; libertad que es entendida como conformidad con la voluntad ideal, recordando de nuevo a Spinoza, quien denomina libre a aquello que es tal como debe ser en fuerza de la necesidad de su naturaleza.

En los *Fundamentos de la teoría del derecho* Hegel se opone a la opinión común según la cual el derecho coarta la libertad; para él es el primer paso en el camino hacia la libertad. Pues, en efecto, el derecho es la libertad realizada, limitando únicamente el capricho, al prescribir las relaciones de respeto entre las personas. En el derecho la voluntad libre se refiere a la persona, como sujeto de derechos y deberes. El defecto, según Hegel, del derecho, es que es abstracto, en cuanto que no tiene en cuenta la individualidad de las personas.

El derecho tiene que ser completado entonces con la moralidad (*Moralität*), donde intervienen la conciencia y las decisiones individuales. Impera aquí la noción del deber, en cuanto objeto de la voluntad libre que reflexiona subjetivamente sobre cómo debe actuar. La moralidad se funda en la buena intención, con lo que conlleva el peligro de una cierta inseguridad jurídica.

Para remediar esa posible inseguridad en el derecho, la filosofía jurídica de Hegel avanza un paso más y anuda el derecho y la moralidad en la ética o eticidad (*Sittlichkeit*). La ética, a diferencia de la moral subjetiva, se encarna en estructuras. Sus elementos son: la familia, la sociedad civil y el Estado.

La familia es para Hegel el primero y natural momento del espíritu social, en el que el individuo encuentra su existencia en su principio natural. La sociedad civil se constituye por medio del conjunto de personas (familias e individuos), y es considerada asimismo una comunidad de origen natural. Se consigue en la sociedad civil un principio de comunidad, en el cual quedan asegurados los derechos, el bienestar y los intereses de todos los ciudadanos.

El Estado es la culminación del espíritu objetivo y, a la vez, de la filosofía del derecho de Hegel. Para él es «la realidad de la idea ética», la unidad de lo universal y de lo particular, donde la conciencia de los individuos se ha elevado al nivel de la autoconciencia universal. Hegel concibe que en el Estado se manifiesta de modo primordial el poder de la razón como voluntad divina. Los críticos han considerado que el estatismo de Hegel estaría en contradicción con su idea

de la libertad; lo cierto es que él considera que el hombre es libre en cuanto se encuentra dentro de la totalidad.

En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* Hegel expone su concepción de la historia, en cuanto desarrollo de la idea del Estado; concibe, en efecto, la historia como la explicitación del espíritu en el tiempo. La historia es entendida entonces principalmente como un proceso estrictamente racional.

Según Hegel, en efecto, la historia se desarrolla según un «plan racional»[9], y la filosofía de la historia se constituye como el conocimiento científico de ese plan. En este sentido, puede apuntarse que la filosofía de la historia se constituye como una suerte de teodicea, en la medida en que investiga el desarrollo del Absoluto en y a través de la historia de la humanidad, y es a la vez una justificación de lo que aparece como mal frente al poder absoluto de la razón: el mal no será más que un momento de negatividad que impulsa la evolución misma del acontecer racional.

La historia de la razón es, para Hegel, al mismo tiempo la historia de la libertad, o, lo que es lo mismo, el progreso del ser humano en la conciencia de la libertad. La historia del mundo atraviesa entonces etapas dialécticas que indican un aumento de la racionalidad y de la libertad: desde el antiguo oriente, pasando por los pueblos griegos, el cristianismo y el mundo moderno, última fase en la que el espíritu parece haberse realizado plenamente.

Ciertamente, la necesidad que Hegel atribuye al proceso histórico no deja lugar para la consideración de los hechos contingentes, producto de las voluntades individuales. En la totalidad del proceso racional todo lo individual se torna necesario, en virtud del plan al que obedece el proceso dialéctico de la razón. La necesidad racional es aquí aplicada tanto a la explicación del pasado como a la previsión del futuro; no se tiene en cuenta, por lo tanto, la distinción entre la necesidad de hecho (propia del pasado) y lo necesario en sí mismo o por derecho.

La visión hegeliana de la historia no es sino una secularización de la teología cristiana, escapando en ella uno de los aspectos más profundos de la visión cristiana: la esperanza escatológica. De hecho, el esquema racional de la historia será aplicado por Marx para explicar su propio materialismo dialéctico.

Puesto que sitúa la primera realidad en la idea o espíritu absoluto, que va desarrollándose y manifestándose en el curso de la historia total del universo y de los hombres –siempre según un proceso dialéctico de tesis, antítesis y síntesis–, debe afirmarse que en Hegel se da una racionalización definitiva del misterio; un idealismo absoluto, que puede ser tildado de panteísmo evolucionista. La historia entera aparece así como un proceso racional universal, en orden a una mayor libertad, autoconciencia, racionalización, iluminación.

9. Este plan racional sustituye según Hegel a la providencia divina de la que ha hablado la religión.

No solamente queda eliminada la idea cristiana de providencia, por lo que tiene de incomprensible y de misterio, sino que además se pierde el valor del individuo, de su libertad y contingencia. En el terreno práctico, la filosofía de Hegel supone la aparición del socialismo totalitario y la anegación del individuo en el Estado.

c) El espíritu absoluto

El espíritu absoluto es para Hegel la síntesis de los momentos anteriores: el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo; surge cuando, después de haberse realizado en la historia como libertad, la idea concluye su «vuelta a sí misma» y acontece el autoconocimiento absoluto, en el que se reconcilian definitivamente lo finito y lo infinito.

No obstante, el autosaberse del espíritu no es estático, sino que es vida, y se desarrolla dialécticamente en tres momentos: el arte (intuición estética), la religión (representación de la fe) y la filosofía (concepto puro).

La primera esfera del espíritu absoluto es el arte, cuyo dominio es lo bello[10]. Define Hegel la belleza como la manifestación sensible de la idea en una realidad, la cual a su vez encarna un ideal; la belleza es así la realización de un contenido ideal. Rechaza por ello la concepción aristotélica del arte como imitación de la naturaleza. No se trata, pues, de una simple manifestación de la idea en la forma natural, sino que es la expresión de lo divino e infinito de la idea.

No obstante, el arte no es la manifestación más elevada de la realidad, o sea, de la idea infinita; pues en su realidad más profunda el espíritu escapa a la expresión sensible. De ahí que Hegel pase a la consideración de la religión como segundo momento más elevado en la manifestación de la vida del espíritu absoluto.

El tema de la religión es tratado en algunos párrafos de la *Filosofía del espíritu* y en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* (1821-1831). El pensamiento de Hegel no difiere aquí en esencia de lo expuesto en los escritos teológicos de juventud; aunque ahora intenta defenderse más ampliamente de la acusación de panteísmo, y atenúa su crítica al cristianismo.

En realidad, la filosofía de la religión de Hegel sigue la misma línea de su idealismo absoluto. Se enfrenta más directamente a la teología racionalista de la Ilustración, cuyo Dios es visto como un ser abstracto y una idealidad vacía, exponiendo su concepción de un Dios que es espíritu y vida que se desarrolla en la naturaleza y en la historia. El mundo, en definitiva, es la manifestación de un Absoluto que camina a través de diversos momentos sucesivos hacia la autoconciencia plena de sí mismo; es la expresión y la revelación de un sujeto único que abarca

10. Hegel desarrolla este tema en las *Lecciones de estética* o *Lecciones sobre filosofía del arte*, parte de los cursos dados en Berlín.

en sí la totalidad del objeto. La realidad de este proceso consiste en su idealidad o racionalidad, del mismo modo que ésta última constituye a aquella.

En ese contexto, la religión aparece como una forma de toma de conciencia de ese devenir procesual, dinámico y dialéctico, siendo la fe una forma de sentimiento y de representación de esa manifestación del Absoluto. La conciencia o representación religiosa difiere del arte en que no es una pura figuración sensible, sino que obtiene un cierto revestimiento imaginativo y mítico. La conciencia religiosa piensa, ciertamente, el Absoluto, pero no se trata aquí de un pensar puro conceptual. El objetivo último de la filosofía de Hegel aspira a expresar el Absoluto en términos de puro pensamiento, alcanzar una especie de *gnosis* que no deje lugar al misterio; de ahí que considere que la religión es inferior a la filosofía.

A continuación, pasa a reflexionar sobre la relación entre filosofía y religión. Considera que ambas tienen un mismo objeto: el Dios único. Ese Dios no es la multiplicidad infinita de las cosas (panteísmo), sino que es la unidad universal que engloba en sí la totalidad de las diferencias; pero esa definición del Absoluto no es alcanzada plenamente sino por el pensamiento puro.

La filosofía aparece entonces como la forma más elevada del espíritu. En ella, el espíritu retorna plenamente a sí mismo; es «la idea que se piensa a sí misma, la verdad que se sabe»: con ella, tanto la naturaleza como la historia se resuelven en el concepto puro del pensamiento. Aquí concluye el ciclo del devenir del Absoluto. En este retorno a sí mismo el Absoluto resulta enriquecido por todo su devenir concreto. La filosofía es en definitiva la culminación de la vida del espíritu; y queda definida como la manifestación del Absoluto en su medio más adecuado el pensamiento, y en su forma más estricta el concepto.

Hegel recibió ya en vida la crítica que supone esta subordinación de la religión a la filosofía; aunque él se defendió sosteniendo que, en todo caso, mantenía la autonomía de la religión y la legitimidad del cristianismo. No obstante, considerará siempre la preeminencia de la filosofía, pues según él la filosofía puede comprender y justificar la religión, mientras que esta última no puede llegar a hacer lo mismo con la filosofía. El idealismo absoluto hegeliano exige, de hecho, esta prioridad del saber racional sobre la fe; y no ha comprendido el alcance sobrenatural de esta última.

Hegel se afanó por mostrar su filosofía como una doctrina acorde con el cristianismo –un cristianismo interpretado a su manera–, y por ello rechazó la acusación de panteísmo. Hace observar que el panteísmo concibe un Dios que es todas las cosas, en un sentido aditivo: Dios como la suma universal de las cosas en su existencia empírica e individual. Pero en su sistema Dios no es la realidad considerada simplemente como el conjunto de las cosas en su propia finitud. Dios es el Absoluto, la totalidad como proceso de autoconciencia, razón.

Conviene sin embargo observar que la razón divina hegeliana es un Absoluto inmanente al mundo. Propiamente, no queda lugar para la creación en un uni-

verso que surge como el autodesarrolllo del sujeto infinito; la producción del universo es, en efecto, el mismo proceso de actualización del Absoluto: Dios se hace Dios en su misma actividad de fundar la realidad. Para ser Dios, Dios necesita del mundo.

Por su parte, la filosofía se desarrolla también según un proceso dialéctico. Hegel ha expuesto su visión de la historia de la filosofía en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1816-1830), que es, en el fondo, una filosofía de la historia de la filosofía.

Según Hegel, la historia de la filosofía no es tanto una acumulación de datos cuanto una ciencia, y como tal, un sistema de evolución de la idea. Describe pues racionalmente el proceso histórico del desarrollo de la filosofía a través de sus diversas etapas, y ello según una estricta deducción lógica. Como la historia, la filosofía estaría sujeta a una evolución racional y necesaria, determinada *a priori*.

En definitiva, la historia de la filosofía culminaría en el propio sistema del idealismo absoluto, en el cual el espíritu habría alcanzado la verdad definitiva. Con ello, y en tono profético, declara cerrado el desenvolvimiento ulterior de la filosofía; su sistema sería el definitivo.

Como es evidente, la historia no ha finalizado en Hegel, quien no pudo tener conocimiento del curso completo de la historia. Después de él, el espíritu humano ha pensado la realidad de modo muy diverso, y la misma historia de la filosofía no ha respondido a los principios que Hegel había establecido para ella.

En el fondo, toda la filosofía de Hegel cae en la misma circularidad que su dialéctica. Quiere ello decir que los postulados de su pensamiento constituyen a la par la premisa y la conclusión de su sistema. Hegel ha pretendido demostrar que toda la realidad, naturaleza e historia, es razón o sujeto en despliegue; y para ello hace entrar al universo en el interior de sus esquemas, haciendo decir a la realidad lo que esos esquemas suponen: que la realidad es racionalidad. Ahora bien, para racionalizar todo es preciso que todo sea reducible a razón; pero esa racionalización se lleva a cabo según el principio que afirma que la razón es el principio constitutivo de todo.

La doctrina de Hegel se halla además impregnada de un profundo sentido historicista. Para él, efectivamente, toda la realidad es proceso: la filosofía es historiografía y la historia es filosofía. Este historicismo va a estar presente –de un modo u otro– en los autores y corrientes que trataron de desarrollar, defender, justificar o radicalizar el sistema hegeliano.

VI. Influjo de Hegel

Hasta mediados del siglo XIX, la filosofía de Hegel influyó notablemente en la intelectualidad académica europea; se convirtió, por así decir, en el espíritu

de su tiempo. En ella alcanzaban respuesta definitiva tanto los ideales de la ilustración como lo apuntado en los idealismos anteriores, incluido el trascendentalismo kantiano. La universidades alemanas tomarían a Hegel como su filósofo, llegando a ser incluso el filósofo oficial del Estado prusiano. Además, su doctrina y su método han servido de punto de partida para muchas y muy variadas corrientes de pensamiento.

De un modo muy claro, a partir de la fecha de su muerte –1831– los diversos discípulos que no sólo habían escuchado al maestro, sino que estudiaban con ahínco y publicaban sus lecciones no escritas, comenzaron a reinterpretar el sistema del filósofo. Básicamente, los seguidores del hegelianismo se dividieron en dos ramas, que difieren en gran medida por lo que respecta a cuestiones políticas y en relación con el hecho religioso. Fue David Strauss quien en 1837 calificó de «derecha» e «izquierda» estas dos corrientes de la escuela hegeliana.

Los seguidores más fieles de Hegel, en su mayoría filósofos y teólogos protestantes, trataron de continuar el pensamiento del maestro en orden a encontrar una justificación racional del cristianismo. Así surgen los primeros colaboradores del hegelianismo que, adhiriéndose plenamente al sistema, abordaron la tarea de justificarlo y defenderlo.

Dentro de esa «derecha hegeliana» cabe mencionar algunas figuras que defendieron la compatibilidad del sistema hegeliano con el cristianismo, considerando esa filosofía como el modo más adecuado para hacer aceptable la fe cristiana ante el pensamiento moderno. Así, J.A. Gabler (1786-1853), que estudió en Jena con el propio Hegel y fue llamado en 1835 a sucederle en la cátedra de Berlín. Defendió que el hegelianismo admite un acuerdo esencial con la religión cristiana, interpretando la razón absoluta como el Dios del teísmo. C. Daub (1765-1836), quien estudió filosofía y teología en Marburg y trabajó como profesor de teología en Heidelberg, fue en ese momento el gran exponente de la llamada «teología especulativa». C. Göschel (1784-1862), aunque no fue discípulo directo de Hegel, se apasionó con su sistema. Defendió el hegelianismo contra las acusaciones de panteísmo, e intentó demostrar que la justificación de lo sobrenatural sólo es posible con una teología especulativa en sentido hegeliano. M.H. Fichte (1796-1879), hijo del filósofo Fichte y editor de sus obras completas, reconoce en el sistema de Hegel el punto culminante del idealismo. La derecha hegeliana fue definida por Abbagnano como la «escolástica del hegelianismo». Pertenecen también a la derecha hegeliana algunos historiadores de la filosofía, como E. Erdmann (1805-1892) y K. Fischer (1824-1907).

En el centro de la escuela hegeliana se sitúa K. Rosenkranz (1805-1879), biógrafo de Hegel. Además, E. Zeller (1814-1908), fundador de la revista *Theologische Jahrbucher* (1842). Este se adhirió en un comienzo al sistema de Hegel, aunque posteriormente recibió el influjo del empirismo y se acercó al kantismo.

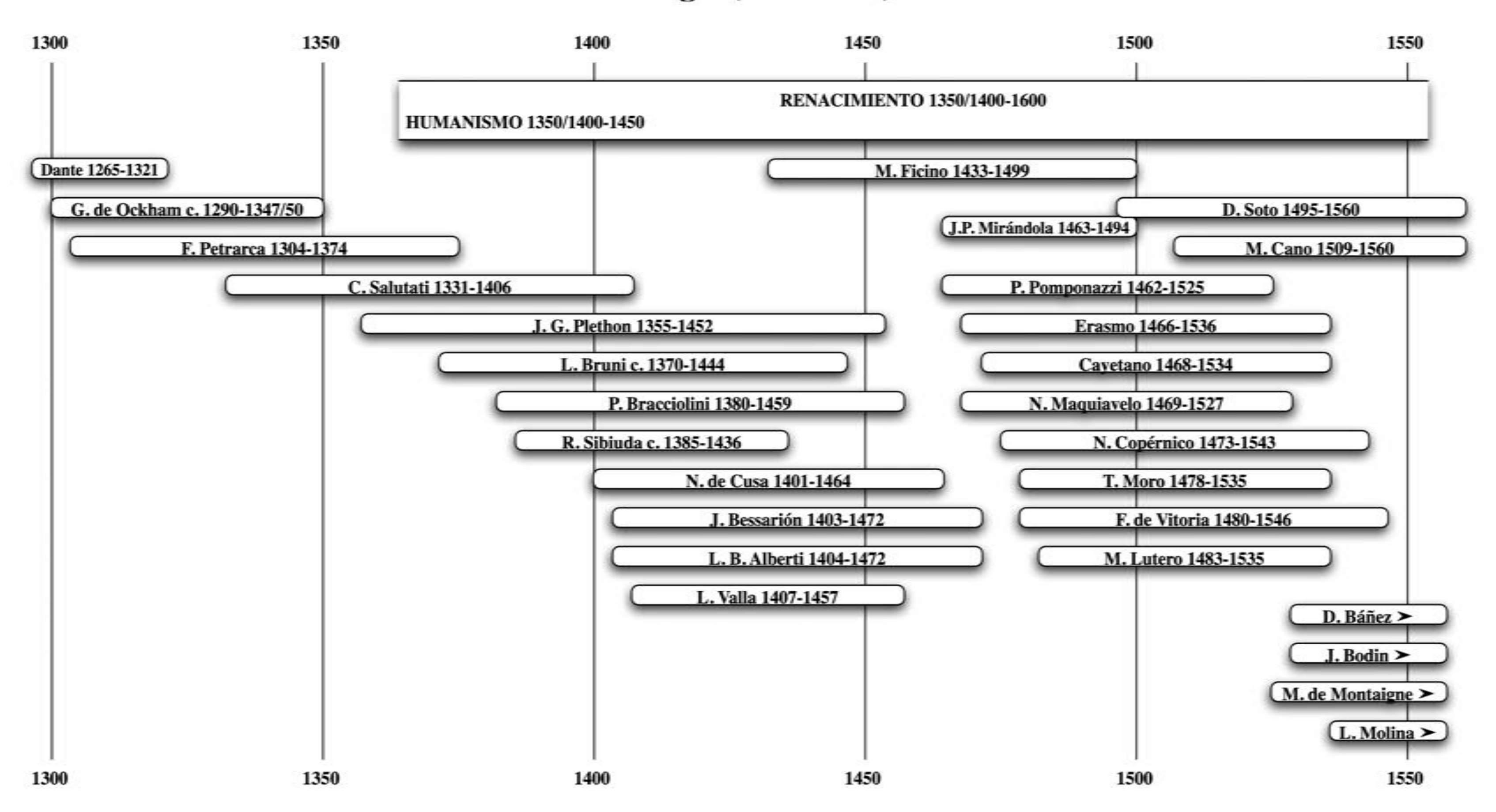
El hegelianismo se desarrolló, ya en la época contemporánea, en diversos países. En Italia fue representado por B. Croce (1866-1952) y G. Gentile (1875-

1944). En Francia, lo representan J. Hyppolite y A. Kojève. En Inglaterra, F.H. Bradley (1864-1924), B. Bonsanquet (1848-1923) y E. McTaggart (1866-1925).

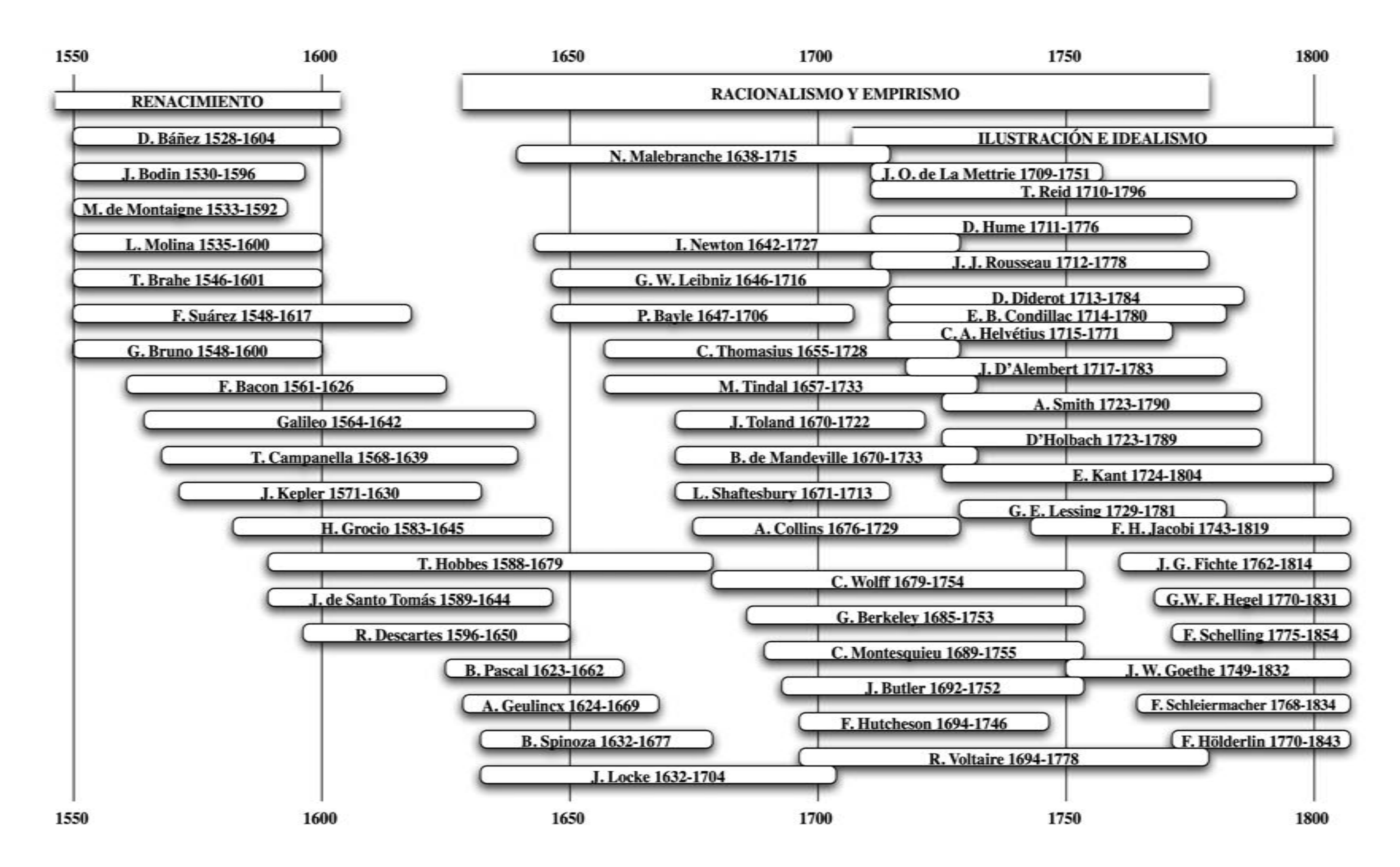
La izquierda hegeliana pretendió una interpretación radical del sistema, en el sentido de que consideraba que el idealismo absoluto no debía defenderse de la acusación de panteísmo y que implicaba un apartamiento claro del dogma cristiano. Fue célebre en este sentido la obra que apareció ya en 1830 en forma de anónimo, *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, que había sido escrita por un joven de veintisiete años, L. Feuerbach, primer representante de la izquierda hegeliana y primera fuente inspiradora de la crítica de Marx al estado y a la religión. Además, la publicación, en 1835, de *La vida de Jesús*, por Leo Strauss (1808-1874) desencadenó una fuerte polémica, al declarar que el relato evangélico no es historia, sino mito. En esta misma línea siguieron Bruno Bauer (1809-1882) y Arnold Ruge (1802-1880).

La crítica de la izquierda hegeliana alcanzó también el planteamiento de los temas sociales y políticos. Así, y frente a la doctrina de Hegel que se consideraba conservadora y defensora del modelo del Estado prusiano, se propugnaron concepciones de signo revolucionario. El devenir histórico de la idea dialéctica debía tener un claro reflejo en el curso de los acontecimientos temporales, sin quedar entonces paralizado en el orden social vigente. La dialéctica del espíritu se transformó en dialéctica de la naturaleza y, posteriormente, en materialismo dialéctico.

Historia de la filosofía moderna.
Cronología (1300-1800)



Juan Andrés Mercado©


1550
1600
1650
1700
1750
1800
RENACIMIENTO
RACIONALISMO Y EMPIRISMO
ILUSTRACIÓN E IDEALISMO
D. Báñez 1528-1604
J. Bodin 1530-1596
M. de Montaigne 1533-1592
L. Molina 1535-1600
T. Brahe 1546-1601
F. Suárez 1548-1617
G. Bruno 1548-1600
F. Bacon 1561-1626
Galileo 1564-1642
T. Campanella 1568-1639
J. Kepler 1571-1630
H. Grocio 1583-1645
T. Hobbes 1588-1679
J. de Santo Tomás 1589-1644
R. Descartes 1596-1650
B. Pascal 1623-1662
A. Geulincx 1624-1669
B. Spinoza 1632-1677
J. Locke 1632-1704
N. Malebranche 1638-1715
I. Newton 1642-1727
G. W. Leibniz 1646-1716
P. Bayle 1647-1706
C. Thomasius 1655-1728
M. Tindal 1657-1733
J. Toland 1670-1722
B. de Mandeville 1670-1733
L. Shaftesbury 1671-1713
A. Collins 1676-1729
C. Wolff 1679-1754
G. Berkeley 1685-1753
C. Montesquieu 1689-1755
J. Butler 1692-1752
F. Hutcheson 1694-1746
R. Voltaire 1694-1778
J. O. de La Mettrie 1709-1751
T. Reid 1710-1796
D. Hume 1711-1776
J. J. Rousseau 1712-1778
D. Diderot 1713-1784
E. B. Condillac 1714-1780
C. A. Helvétius 1715-1771
J. D'Alembert 1717-1783
A. Smith 1723-1790
D'Holbach 1723-1789
E. Kant 1724-1804
G. E. Lessing 1729-1781
F. H. Jacobi 1743-1819
J. G. Fichte 1762-1814
G.W. F. Hegel 1770-1831
F. Schelling 1775-1854
J. W. Goethe 1749-1832
F. Schleiermacher 1768-1834
F. Hölderlin 1770-1843
1550
1600
1650
1700
1750
1800
Juan Andrés Mercado©

Bibliografía

Dos observaciones sobre esta bibliografía. Primero, señalamos sólo unas cuantas obras referentes a los autores estudiados en este libro, dejando, por tanto, fuera las que, aunque se refieran a filósofos modernos, no han sido estudiados aquí. Segundo, indicamos casi exclusivamente monografías de carácter general, es decir, que tratan del pensamiento global del autor, añadiendo algunas otras que estudian algún punto clave en la especulación de un filósofo.

MANUALES

COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, Ariel, Barcelona, 2000.

REALE, G. y ANTISERI, A., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, 2001.

SANZ SANTACRUZ, V., *De Descartes a Kant. Historia de la Filosofía Moderna*, 3.ª ed., EUNSA, Pamplona, 2005.

ESTUDIOS

ARANA, J., *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1982.

ARTIGAS, M. y SHEA, WILLIAM, R., *Galileo en Roma: crónica de 500 días*, Encuentro, Madrid, 2003.

ALQUIÉ, F., *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, París, 1974.

BELAVAL, Y., *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Vrin, París, 1962.

BENNETT, J., *Locke, Berkeley, Hume*, UNAM, México, 1988.

BIANCA, D.O., *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, La Scuola, Brescia, 1973.

CASINI, P., *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Laterza, Roma, 1980.

CASSIRER, E., *La filosofia de la ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.

CIAFARDONE, R., *L'illuminismo tedesco*, Editrice Il Velino, Rieti, 1978.

COLOMER, E., *De la Edad Media al Renacimiento: Ramón Llull, Nicolás de Cusa y Juan Pico de la Mirándola*, Herder, Barcelona, 1975.

—, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 1990.

CONNELL, D., *The vision in God*, Nauwelaerts, Lovaina, 1967.

CRUZ CRUZ, J., *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Filosofía de la Revelación. I, Introducción*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1998.

—, *Fichte: la subjetividad como manifestación del absoluto,* EUNSA, Pamplona, 2003.

DUBOIS, P., *L'œuvre de Berkeley*, Vrin, París, 1985.

FERNÁNDEZ GARCÍA, M.S., *La omnipotencia del absoluto en Leibniz*, Newbook Ediciones, Pamplona, 1996.

FERNÁNDEZ, J.L., *Berkeley. Dios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1999.

—, *Descartes. Dios. Su esencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1995.

—, *Descartes. Dios. Su existencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1996.

—, *Hume. Dios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2001.

—, *Malebranche. Dios* (I), Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1998.

—, *Malebranche. Dios* (II), Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1998.

—, *Spinoza. Dios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2006.

FLAMARIQUE, L., *Necesidad y conocimiento: fundamentos de la teoría crítica de Kant*, EUNSA, Pamplona, 1991.

—, *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1993.

GHISALBERTI, A., *As raízes medievais do pensamiento moderno*, Edipucrs, Porto Alegre, 2001.

—, *Introduzione a Ockham*, Laterza, Roma, 2003.

GONZÁLEZ, A.L. (ed.), *Pruebas del absoluto según Leibniz*, EUNSA, Pamplona, 1996.

— (ed.), *La visión de Dios*, de Nicolás de Cusa, 4.ª ed., EUNSA, Pamplona, 2001.

— (ed.), *Nicolás de Cusa. Diálogos del idiota; El Posset; La cumbre de la teoría*, EUNSA, Pamplona, 2001.

—, *El absoluto como causa sui en Spinoza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2002.

GONZÁLEZ, A.M., *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1999.

GRIMALDI, N., *Études cartésiennes*, Vrin, París, 1996.

—, *L'experience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Vrin, París, 1988.

—, *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Vrin, París, 1988.

GUEROULT, M., *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Olms, Hildesheim, 1970

—, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier-Montaigne, París, 1968.

—, *Spinoza*, Aubier-Montaigne, París, 1968.

HAZARD, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid, 1988.

LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith*: *método*, *moral*, *religión*, EUNSA, Pamplona, 2002.

LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, 2.ª ed., EUNSA, Pamplona, 2002.

MALHERBE, M., *La philosophie empiriste de Hume*, Vrin, París, 1978.

MARTINETTI, P., *Spinoza*, Bibliopolis, Nápoles, 1987.

MATHIEU, V., *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma, 1976.

MERCADO, J.A., *El sentimiento como racionalidad*: *la filosofía de la creencia en Hume*, EUNSA, Pamplona, 2002.

MIGNINI, F., *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma, 1983.

—, *L'etica di Spinoza: introduzione alla lettura*, Nuova Italia Cientifica, Roma, 1998.

NOXON, J., *La evolución de la filosofía de Hume*, Alianza, Madrid, 1987.

ODERO, J.M., *La fe en Kant*, EUNSA, Pamplona, 1992.

PEZOA BISSIÈRES, A., *Política y economía en el pensamiento de J. Locke*, EUNSA, Pamplona, 1996.

POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, 2.ª ed., EUNSA, Pamplona, 1996.

—, *Hegel y el posthegelianismo*, EUNSA, Pamplona 1999.

RÁBADE, S., *Hume y el fenomenismo moderno*, Gredos, Madrid, 1975.

—, *Spinoza, razón y felicidad*, Cincel, Madrid, 1987.

RADNER, D., *Malebranche. A study of a cartesian system*, Gorcum, Assem, 1978.

ROBINET, A., *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Vrin, París, 1965.

ROSSI, M.M., *Berkeley*, Doncel, Madrid, 1971.

SANTUCI, A., *Introduzione a Hume*, Laterza, Roma, 1981.

SANZ SANTACRUZ, V., *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*, EUNSA, Pamplona 1991.

SINA, M., *Introduzione a Locke*, Laterza, Roma, 1982.

SOTO-BRUNA, M. J., *Individuo y unidad. La sustancia individual según Leibniz*, EUNSA, Pamplona, 1988.

—, *La metafísica del infinito en Giordano Bruno*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1997.

VINTI, C., *Spinoza. La cognoscenza como liberazione*, Studium, Roma, 1984.

YOLTON, J.W., *John Locke*, Il Mulino, Bolonia, 1985.

ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid 1985.